المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الجمعية الفقهية السعودية

الجمعية
الفقهية
السعودية

مجلة
الجمعية الفقهية السعودية

مجلة فصلية محكمة متخصصة

العدد السابع عشر
شوال/المحرم
١٤٣٤-١٤٣٥هـ - ٢٠١٣م

المحتويات

عنوان المجلة
ص.ب: ٥٧٦١ الرمز: ١١٤٣٢ الرياض
هاتف: ٢٥٨٢١٢٩ - ٢٥٨٢٣٣٢
فاكس: ٢٥٨٢٢٤٤
mfiqhiah@gmail.com

العدد السابع عشر
شوال/المحرم ١٤٣٤-١٤٣٥هـ/٢٠١٣م

رقم الإيداع ١٤٢٧/٢٩١٣ بتاريخ ١٤٢٧/٥/١هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٢٩٦٩-١٦٥٨

بسم الله الرحمن الرحيم

ضوابط النشر في المجلة

١. أن تتوافر في البحث صفات الأصالة، واستقامة المنهج، وسلامة اللغة والأسلوب.

٢. ألا يكون البحث منشوراً أو مقبولاً للنشر في وعاء آخر.

٣. ألا يكون مستلاً من عمل علمي سابق.

٤. ألا تزيد صفحاته عن خمسين صفحة، ولهيئة التحرير الاستثناء من ذلك.

٥. أن يكون في تخصص المجلة (الفقه وأصوله).

٦. أن تجعل حواشي كل صفحة أسفلها.

٧. أن يتقدم الباحث برغبته في نشر بحثه كتابة مع التزامه بعدم نشر بحثه قبل صدور المجلة إلا بعد موافقة خطية من هيئة تحرير المجلة.

٨. أن يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة على الحاسوب مع CD وملخصاً موجزاً لبحثه، ويمكن إرسال البحوث عن طريق بريد المجلة الإلكتروني.

٩. يجعل مقاس الحرف في الصلب (١٨) وفي الحاشية (١٤)، ونوع الخط (Traditional Arabic).

١٠. يحكم البحث من قبل متخصصين اثنين على الأقل.

١١. لا تعاد البحوث إلى أصحابها؛ نشرت أو لم تنشر.

١٢. البحث المنشور في المجلة يعبر عن رأي صاحبه.

افتتاحية العدد

لسماحة مفتي عام المملكة العربية السعودية
الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقد أمر الله تعالى بالتثبت والتبين عند نقل الأخبار فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦]. وإننا في زمن تنتشر فيه الشائعات بسرعة كبيرة بسبب وسائل الإعلام الحديثة. والشائعات من الشيوع وهو: نشر الشيء وإظهاره حتى يشيع بين الناس، ويعرفه من كان جاهلاً به.

هذه الشائعات في الغالب عليها أنها تستعمل في نشر أخبار غير لائقة، وبث أقوال غير صادقة، القصد منها الإرجاف بالأمة، والفت في عضدها، وإضعاف عزائمها، والشائعات قديمة وليست حديثة اليوم، لكنها تتفاوت من زمن إلى آخر.

ومن أسباب الشائعات: الحسد، فالحاسد يفرح بكل عيب أو خطأ أو نقيصة في المحسود ليشيعها، ويذيعها، ويوسع نطاق انتشارها، ويضيف إليها ما يضيف؛ لأن الحاسد من يتمنى زوال النعمة عن المحسود، ومن الأسباب نقل الأخبار من غير تمحيص، يقول النبي ﷺ: «**كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع**».

والإشاعة تكون أحياناً على الفرد ذاته إما طعناً في دينه، أو طعناً في معنوياته، أو طعناً في قيمه وفضائله، وتسهم بعض وسائل الإعلام المنحرفة من قنوات فضائية، أو وسائل معلوماتية، كالإنترنت في نشر الشائعات التي الغرض منها الطعن في الأمة؛ إما بعلمائها وإما في قيادتها؛ ليجدوا متنفساً لهم بما امتلأت به قلوبهم من الخبث والبلاء.

وإن دأب المنافقين ومن في قلبه مرض السعي إلى شق عصا الطاعة وتفريق الأمة، وتشتيت شملها، وإحداث العداوة والبغضاء بين أفرادها.

إن أعداء الأمة يحاولون إيجاد الفرقة بين أفراد الأمة، ثم بين أفرادها وقيادتها وبين علمائها، فهم يسعون إلى إيجاد الفرقة بينهم جميعاً بما يحدثونه من نشر الشائعات المغرضة، والمفرقة لوحدة الأمة، والمزعزعة لكيانها، ونحن مطلوب منا دائماً أن نكون يداً واحدة، أعواناً على الخير، وأعواناً على البر والتقوى، نسعى في جمع الكلمة، ووحدة الصف.

وإني أنصح كل مسلم أن يفحص كل قول يرِدُ إليه أو يسمعه، ويتثبت في صحته، فإن يكن حقاً فهذا ينبغي نشره، وإن يكن باطلاً فإنه يجب رده وعدم الخوض فيه، والتحدث الخطير في القضايا المصيرية ليس لكل أحد من الناس، فنحن في زمن كل يريد أن يكون مناقشاً، ومحللاً، ومعطياً جواباً، وهو لا يدرك حقيقة تلك القضايا التي يناقشها ويتكلم فيها، ولا يتصورها التصور الصحيح، والواجب أن ترد إلى من جعلهم الله أهلاً لهذه المهمات، ولذلك قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ ﴾ [النساء: ٨٣] الآية، فقضايا الأمة المصيرية إنما مرجعها إلى ذوي العقول النيّرة، وذوي الرأي السديد، وأولي الأمر الذين هيأهم الله لهذه المهمات، وأناط بهم تلك المسؤوليات.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

كلمة التحرير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن طلب العلم لا يعدله شيء لمن صحت نيته، كما قال الإمام أحمد -رحمه الله-، والمقصود بالعلم الذي وردت النصوص بفضله والثناء عليه وعلى أهله: علم الشريعة، ولا يدخل في ذلك علوم الدنيا وإن سميت علوماً؛ لأن علم الشريعة هو ميراث الأنبياء كما قال النبي ﷺ: «**إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، إنما ورثوا العلم، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر**»، ومعلوم أن الأنبياء لم يورثوا علم الطب أو الهندسة أو الرياضيات أو الفلك أو غيرها من علوم الدنيا، وإنما ورثوا علم الشريعة، ولكن يؤجر المتعلم لعلوم الدنيا على نيته إن أراد بتلك العلوم نفع المسلمين...، وإن من المهم في طلب العلم الشرعي السعي إلى تحصيل الملكة لدى طالب العلم أما مجرد الحفظ من غير تحصيل للملكة فإنه لا يفيد كثيراً، أرأيت لو قيل لك: إن رجلاً يحفظ عشرات الكتب في الطب؛ لكنه ليس بطبيب، فإنك لا تثق في وصفه للعلاج، بينما لو قيل لك: إن فلاناً طبيب، ولكنه لا يحفظ أي كتاب في الطب، فإنك تثق بوصفه للعلاج في الجملة، والفرق بينهما أن الأول ليس لديه ملكة في الطب، بينما الثاني لديه الملكة، وهكذا بالنسبة للعلم الشرعي؛ فمن كان ليس لديه الملكة فليس بمؤهل للفتوى والاجتهاد في المسائل الخلافية، أما من تكونت

لديه الملكة فقد أصبح قادراً على النظر في أقوال العلماء عند الاختلاف، والموازنة بين استدلالاتهم، واختيار ما يرى أنه الأرجح...؛ ولذا فعلى طالب العلم أن يسعى لتحصيل الملكة بتحرير المسائل، وكثرة البحث، وسعة الاطلاع، مع الحفظ لما يستلزم حفظه، ولكن هذا كله يحتاج لما أشار إليه يحيى بن أبي كثير -رحمه الله- بقوله: «لا يستطاع العلم براحة الجسد».

أسأل الله تعالى أن يرزقنا العلم النافع، والفقه في الدين، وأن يجعلنا هداة مهتدين...

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم،،،

رئيس التحرير

الاستدلال باليقين في مباحث الأمر والنهي عند الأصوليين

إعداد
د. جميل بن عبد المحسن بن حمد الخلف
الأستاذ المشارك في قسم أصول الفقه
بكلية الشريعة بالرياض

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وعلى أزواجه أمهات المؤمنين، وعلى أصحابه الغر الميامين، وعلى التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن علم أصول الفقه من أشرف العلوم وأجلها، فبه يحصل التفقه بالدين، ويعرف الحلال من الحرام، وتدرك معاني النصوص على وجه الكمال، ويقف المرء فيه على أوجه الاستدلال ومقاصد التعليل، ويستبين به المجتهد طريق الاجتهاد، ولذا احتاج إليه المتخصصون في علوم الشريعة، فلا يستغني عنه المفسر والمحدث والفقيه والباحث في علوم التوحيد والعقائد، وكل من يحتاج إلى فهم نصوص الوحي والاستدلال بها.

ومن أوجه الاستدلال التي يستدل بها الأصوليون: استدلالهم باليقين في مباحث كثيرة في أصول الفقه، فأحببت أن أدرس استدلالهم به في مسائل الأمر والنهي، مع دراسة نظرية لليقين وأقسامه وأحكامه.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. أن الأصل في الأدلة اليقين، وهو مطلب كل من أراد الاستدلال؛ لذا فالاستدلال به يحتاج إلى تدقيق ونظر.

٢. عدم وجود دراسة متخصصة تبين الاستدلال باليقين والموقف منه في مباحث الأمر والنهي.

٣. أن دراسة هذا الموضوع وما يماثله ينمي لدى الباحث والقارئ كيفية الاستدلال، وطرق إيراد الحجج ومناقشة الأدلة والجواب عنها.

الدراسات السابقة:

بعد النظر وقفت على دراستين لهما علاقة بالموضوع.

الدراسة الأولى: الاستدلال باليقين في مباحث العام عند الأصوليين، للدكتور علي بن عبد العزيز المطرودي، وهو بحث محكم ومنشور في العدد السادس من مجلة الجمعية الفقهية السعودية، وهذا البحث اقتصر على دراسة الاستدلال باليقين في مباحث العام مع دراسة لمعنى اليقين وحجيته وأقسامه والعلاقة بينه وبين ما يشبهه من مصطلحات.

أما بحثي فهو في مباحث الأمر والنهي، وقد اشتركت معه في تعريف اليقين وحجيته وغير ذلك مما لابد منه في هذه الدراسة.

الدراسة الثانية: القطع والظن عند الأصوليين، للدكتور سعد بن ناصر الشثري، وهذا الكتاب إنما يبحث في المسائل التي قيل فيها بالقطع والظن دون التطرق إلى الاستدلال باليقين في مسائل الأمر والنهي.

خطة البحث:

قسمت هذا البحث إلى مقدمة وفصلين:

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره والدراسات السابقة وتقسيماته ومنهجه.

الفصل الأول: اليقين وحجيته، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة اليقين، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف اليقين في اللغة.

المطلب الثاني: تعريف اليقين في الاصطلاح.

المطلب الثالث: درجات اليقين.

المبحث الثاني: درجات الإدراك ومنزلة اليقين منها.

المبحث الثالث: العلاقة بين اليقين وبعض المصطلحات ذات العلاقة، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: العلاقة بين اليقين والعلم.

المطلب الثاني: العلاقة بين اليقين والقطع.

المطلب الثالث: العلاقة بين اليقين والاستصحاب.

المبحث الرابع: حجية اليقين.

الفصل الثاني: الاستدلال باليقين في مسائل الأمر والنهي، وفيه تمهيد وأربعة مباحث:

التمهيد: في تعريف الأمر والنهي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الأمر لغة واصطلاحاً، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريفه لغةً.

المسألة الثانية: تعريفه اصطلاحاً.

المطلب الثاني: تعريف النهي، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريفه لغة.

المسألة الثانية: تعريفه اصطلاحاً.

المبحث الأول: اقتضاء الأمر المطلق الوجوب.

المبحث الثاني: اقتضاء الأمر المطلق التكرار.

المبحث الثالث: اقتضاء الأمر المطلق الفور.

المبحث الرابع: اقتضاء النهي المطلق التحريم.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث باختصار.

مصادر البحث ومراجعه.

منهج البحث:

سرت في هذا البحث على المنهج المعتمد لدى الباحثين، وأبرز عناصره:

١. جمع المادة العلمية من مصادرها الأصلية فيما كان عمدة الباحث فيه هو النقل لا الاقتباس.

٢. دراسة أوجه الاستدلال باليقين عند الأصوليين في مباحث الأمر والنهي وناقشت ما يحتاج إلى مناقشة.

٣. اتبعت في بحث مسائل الفصل الثاني، وهي المسائل التي استدل بها باليقين في مسائل الأمر والنهي المنهج الآتي:

أ) تحرير محل النزاع.

ب) ذكر أهم الأقوال في المسألة، مع نسبة كل قول لقائله.

ج) ذكر من استدل باليقين من أصحاب الأقوال.

د) ذكر الموقف من الاستدلال باليقين في كل مسألة، وما يرد عليه من مناقشات واعتراضات، وأجوبة إن وجد.

٤. رسم الآيات بالرسم العثماني مع بيان أرقامها وعزوها إلى سورها.

٥. تخريـج الأحاديث من مصادرها من كتب السـنة، فإن كان في الصحيحين أو أحدها اكتفيت به، وإن كان من غيرهما خرجته من كتب السنة الأخرى مع بيان درجته والحكم عليه، مستعيناً بكلام أهل الصنعة في ذلك.

٦. عـزو نصوص العلمـاء وآرائهم لكتبهم مباشـرة إلا عند تعذر ذلك فيتم التوثيق بالواسطة.

٧. الترجمة للأعلام غير المشهورين الذين مرَّ ذكرهم في البحث.

٨. المعلومـات التفصيلية للمراجع، اكتفيـت بذكرها في فهرس المصادر والمراجع، ولا أذكرها في حواشـي البحث، خشـية التطويل والإثقال.

الفصل الأول

اليقين وحجّيته

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة اليقين.

المبحث الثاني: درجات الإدراك، ومنزلة اليقين منها.

المبحث الثالث: العلاقة بين اليقين والمصطلحات ذات العلاقة.

المبحث الرابع: حجية اليقين.

المبحث الأول
حقيقة اليقين

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
تعريف اليقين في اللغة

اليقين في اللغة: مصدر: أيقن يوقن إيقاناً فهو موقن، ويقال: يقن الماء في الحوض إذا استقر فيه(١).

ويقِن الأمر يَيقن من باب يتعب: إذا ثبت ووضح، وهو يستعمل متعدياً بنفسه، وبالباء يقال: يقنته، ويقنت به، وأيقنت به، وتيقنته، واستيقنته، أي: علمته(٢).

والذي يبدو من تتبع استعمال هذه المادة أنها تفيد الثبات والاستقرار والوضوح، وبوجه عام فإن اليقين يعني الثقة بما علم، وسكون النفس، وثلج الصدر به وزوال الشك(٣).

ولذا قالوا: إن اليقين طمأنينة القلب على حقيقة الشيء، وقالوا

(١) انظر: لسان العرب (٧/ ٥١٩) مادة (ي ق ي ن).

(٢) انظر: المصباح المنير (ص٦٨١) مادة (ي ق ي ن).

(٣) انظر: الفروق في اللغة (ص٦٣)، قاعدة: اليقين لا يزول بالشك، للدكتور يعقوب الباحسين (ص٢٧، ٢٨).

أيضاً: إن اليقين هو العلم الحاصل عن نظر واستدلال؛ ولهذا فإن علم الله لا يسمى يقيناً[(١)].

واليقين أعلى وأبلغ درجات العلم، ولا يكون منه مجال عناد أو احتمال زوال؛ ولذا يقول الراغب الأصفهاني: «اليقين من صفة العلم فوق المعرفة والدراية وأخواتها، يقال: علم يقين، ولا يقال: معرفة يقين، وهو سكون النفس مع ثبات الحكم»[(٢)].

ويقول ابن منظور: «اليقين: العلم وإزاحة الشك وتحقيق الأمر»، ويقول أيضاً: «اليقين ضد الشك، والعلم نقيض الجهل، تقول: علمته يقيناً، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَإِنَّهُۥ لَحَقُّ ٱلْيَقِينِ﴾ [الحاقة: ٥١]، أضاف الحق إلى اليقين، وليس هو من إضافة الشيء إلى نفسه؛ لأن الحق هو غير اليقين، وإنما هو خالصه وأصحه، فجرى مجرى إضافة البعض إلى الكل»[(٣)].

ويقول المناوي[(٤)]: «اليقين لغة: العلم الذي لا شك معه»[(٥)].

والعلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي: أن اليقين في الاصطلاح

---

(١) انظر: المصباح المنير (ص٦٨١)، الكليات للكفوي (ص٩٨٠)، الفروق في اللغة (ص٦٣)، قاعدة اليقين لا يزول بالشك (ص٢٨).

(٢) المفردات في غريب القرآن (ص٥٢٢).

(٣) لسان العرب (٧/ ٥١٩).

(٤) هو: محمد بن عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، زين الدين الحدادي، ثم المناوي، القاهري، الشافعي، من كبار العلماء بالدين والعلوم، انزوى للبحث والتأليف، له نحو ثمانين مصنفاً منها: كنوز الحقائق في الحديث، التيسير في شرح الجامع الصغير، اختصره من شرحه الكبير فيض القدير، شرح الشمائل للترمذي، حاشية على شرح المنهاج للمحلي، التوقيف على مهمات التعريف وغيرها، توفي سنة ١٠٣١هـ.
انظر ترجمته في: خلاصة الأثر (٢/ ٤١٢-٤١٦)، معجم المؤلفين (٤/ ١٢٦)، الأعلام (٦/ ٢٠٤).

(٥) التوقيف على مهمات التعريف (ص٧٥٠).

فيه استقرار وثبات على الشيء ووضوح، وهو ما يدل عليه المعنى اللغوي.

المطلب الثاني
تعريف اليقين في الاصطلاح

اختلفت تعريفات العلماء لليقين تبعاً لاختلاف العلوم، فاليقين عند الأصوليين والمناطقة يختلف عنه عند الفقهاء(١)، فمفهومه عند الفقهاء أوسع منه عند الأصوليين؛ لأنه يشمل القطع والظن(٢)، أما عند الأصوليين فهو مقتصر على القطع فقط، وإليك بعض تعريفاتهم له.

١. عرفه أبو الخطاب بقوله: «وأما اليقين فهو: وضوح حقيقة الشيء في النفس»(٣).

---

(١) وكذا الصوفية، حيث ذكرت له تعريفات عندهم، فقيل هو: تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كل ظن، وقيل: هو المكاشفة، وقيل: كل ما رأته العيون نسب إلى العلم، وما علمته القلوب نسب إلى اليقين، وقيل: رؤية العيان بنور الإيمان لا بالحجة والبرهان، وغير ذلك. انظر: التعريفات (ص٢٨٠)، كشاف اصطلاحات الفنون (٤/ ٤١٧)، التوقيف على مهمات التعريف (ص٧٥٠).

(٢) قال النووي في المجموع (١/ ٢٣٠-٢٣١): «اعلم أنهم يطلقون العلم واليقين، ويريدون بهما الظن والظاهر، لا حقيقة العلم واليقين، فإن اليقين هو الاعتقاد الجازم، وليس ذلك بشرط في هذه المسألة ونظائرها، وقد قدمنا في هذا الباب بيان هذا، حتى لو أخبره ثقة بنجاسة الماء الذي توضأ به، فحكمه حكم اليقين في وجوب غسل ما أصابه وإعادة الصلاة، وإنما يحصل بقول الثقة ظن لا علم ولا يقين». ويوضح هذا أن الأحكام الفقهية إنما تبنى على الظاهر، وهذا الظاهر قد لا يكون يقيناً بل ظنياً، قال القرافي في الذخيرة (١/ ١٧٧): «الأصل أن لا تبنى الأحكام إلا على العلم لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، ولكن دعت الضرورة للعمل بالظن؛ لتعذر العلم في أكثر الصور، فتثبت عليه الأحكام، لندرة خطئه وغلبة إصابته، والغالب لا يترك للنادر، وبقي الشك غير معتبر إجماعاً...»، وانظر: المجموع للنووي (١/ ١٨٧)، مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٣/ ١١)، قاعدة اليقين لا يزول بالشك، للدكتور يعقوب الباحسين (ص٣٥).

(٣) التمهيد (١/ ٦٤).

٢. وعرفه ابن قدامة بقوله: «اليقين ما أذعنت النفس إلى التصديق وقطعت به، وقطعت بأن قطعها به صحيح، بحيث لو حكي لها عن صادق خلافه لم تتوقف في تكذيب الناقل»[١].

٣. وعرفه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «وأما اليقين فهو طمأنينة القلب واستقرار العلم فيه»[٢].

٤. عرفه قطب الدين الرازي[٣] بقوله: «اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاده بأنه لا يمكن أن يكون إلا كذا، اعتقاداً مطابقاً لنفس الأمر غير ممكن الزوال»[٤].

فقوله: «اعتقاد الشيء»: خرج به الشك لخلوه من الاعتقاد بسبب استواء طرفيه.

وقوله: «مع اعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا»: قيد أخرج به الظن؛ فإن فيه تجويز الطرف المقابل المرجوح.

وقوله: «اعتقاداً مطابقاً لنفس الأمر»: قيد أخرج الجهل، وخاصة المركب فهو اعتقاد جازم غير مطابق لنفس الأمر.

---

(١) روضة الناظر (١/ ١٢٩).

(٢) مجموع الفتاوى له (٣/ ٣٢٩).

(٣) هو: أبو عبد الله محمود بن محمد، نظام الدين الرازي الشافعي، المعروف بـ(القطب الرازي)، ويعرف بـ(التحتاني) تمييزاً له عن آخر يلقب بالقطب، كان ساكناً معه بأعلى المدرسة الظاهرية، كان ماهراً في علوم المعقول، وأحد أئمتها، وشارك في العلوم الشرعية والعربية وغيرها، أخذ بدمشق عن العضد وغيره، له مؤلفات منها: شرح الحاوي الصغير، شرح الإشارات لابن سينا، شرح المطالع، تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية، حاشية على الكاشف، وغير ذلك. توفي بدمشق سنة ٧٧٦هـ. انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للإسنوي (١/ ٣٢٢-٣٢٣)، شذرات الذهب (٨/ ٣٥٥)، الأعلام (٧/ ٣٨).

(٤) تحرير القواعد المنطقية (ص١٦٦-١٦٧)، وتابعه على هذا التعريف جماعة من علماء المنطق والأصول كالشريف الجرجاني في التعريفات (ص٢٨٠)، والخبيصي في شرح التهذيب (ص٢٠٥)، والكفوي في الكليات (ص٩٧٩)، والتهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون (٤/ ٤١٧)، والمناوي في التوقيف على مهمات التعريف (ص٧٥٠).

وقوله: «غير ممكن الزوال»: قيد أخرج اعتقاد المقلد المصيب، أما المقلد المخطئ فقد خرج بقيد المطابق[١].

٥. عرفه الحموي[٢] بقوله: «اليقين: جزم القلب مع الاستناد إلى الدليل القطعي»[٣].

وهذا التعريف هو الأقرب لحقيقة اليقين، وذلك لأن شرط اليقين الجزم مع الاستناد إلى الدليل القطعي، وقد أهملت التعاريف السابقة الشرط الأخير، وهو قوله: «مع الاستناد إلى الدليل القطعي»؛ ولذا لم تمنع من دخول غير المعرف معه.

شرح التعريف وبيان محترزاته:

قوله: «جزم القلب»: أي قطعه بالشيء من غير تردد فيه، وهذا القيد يخرج الظن والشك والوهم؛ لأنه لا جزم فيها.

قوله: «مع الاستناد إلى الدليل القطعي»: المراد قطعي الثبوت والدلالة، وهذا يخرج الاعتقاد؛ لأن المعتقد يجزم بلا مستند[٤].

(١) انظر: التعريفات (ص٢٨٠)، تحرير القواعد المنطقية (ص١٦٧)، قاعدة اليقين لا يزول بالشك (ص٣١)، شرح القواعد الفقهية للزرقا (ص٧٩).

(٢) هو: أبو العباس أحمد بن محمد مكي، شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي، حموي الأصل، مصري السكن، كان مدرساً بالمدرسة السليمانية بالقاهرة، وتولى إفتاء الحنفية، له مؤلفات كثيرة منها: شرح كنز الدقائق، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم، الدرر الفريد في بيان حكم التقليد، تلقيح الفكر شرح منظومة الأثر، توفي بالقاهرة سنة ١٠٩٨هـ.
انظر ترجمته في: عجائب الآثار للجبرتي (١/ ١١٤)، هدية العارفين (١/ ١٦٤)، الأعلام (١/ ٢٣٩)، معجم المؤلفين (٢/ ٩٣).

(٣) غمز عيون البصائر (١/ ١٩٣).

(٤) انظر: الاستدلال باليقين في مباحث العام عند الأصوليين، للدكتور علي بن عبد العزيز المطرودي، بحث محكم ومنشور في مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد السادس، صفر، جمادى الآخرة، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، (ص٢١).

ومن خلال ما تقدم يمكن أن نستخلص من تعريفات اليقين أنه لابد من توفر عنصرين فيه حتى يكون يقيناً:

الأول: أن يكون معتقده جازماً به إلى درجة يستحيل معه زعزعته أو تشكيكه فيما تيقنه.

والثاني: أن يكون الأمر المتيقن صحيحاً في ذاته، مطابقاً تماماً لحقيقته وواقعه.

ويفهم هذا الأمر بوضوح من كلام الغزالي عن اليقين، فاليقين عنده أن تتيقن الأمر، وتتيقن صحة يقينك، وتتيقن استحالة خطئه[1].

المطلب الثالث

درجات اليقين

يجعل بعض العلماء لليقين ثلاث درجات في القطعية، هي: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين، ويمثل في التفريق بين تلك الدرجات بأن كل من عقل الموت فهو يعلمه علم اليقين! فإذا احتضر وعاين مقدمات الموت وأخذته سكراته ورأى الملائكة فقد رأى الموت عين اليقين، فإذا انقضى روحه وذاق الموت فقد تحققه حق اليقين[2]، وذلك أخذاً من قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۝٥ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ۝٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ۝٧﴾ [التكاثر: ٥-٧]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ ۝٩٥﴾ [الواقعة: ٩٥].

وقيل: «علم اليقين: ما يحصل عن الفكر والنظر كعلمنا بوجود

(١) انظر: المستصفى (١/ ٤٣-٤٤)، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، للدكتور أحمد الريسوني، (ص١٧).

(٢) انظر: المفردات في غريب القرآن (ص٥٢)، تفسير القرطبي (٣/ ٣٠٠)، البحر المحيط للزركشي (١/ ٥٦)، الكليات (ص٩٨٠).

الماء في البحر، وعين اليقين ما يحصل عن مشاهدة وعيان، كمن مشى ووقف على ساحل البحر وعاينه، وحق اليقين، ما يحصل عن العلم والمشاهدة معاً، كمن خاض في البحر واغتسل بمائه، أو كمن عرف الحق بالمشاهدة واتحد به»(١).

وهذه التعريفات لا تعدو كونها أذواقاً وتخمينات، أما المعنى الواضح الذي تشهد له استعمالات العربية، فهو أن هذه التنويعات القرآنية في العبارة، إنما هي لتأكيد حصول اليقين الحقيقي في هذه الحالات، كما نقول: هذا هو عين الصدق، وهذا هو العلم الحق، فهي صيغ توكيدية لا غير(٢).

قال ابن عطية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ ٩٥﴾ [الواقعة: ٩٥]: «هي عبارة عن مبالغة وتأكيد، ومعناه: أن الخبر هو نفس اليقين وحقيقته»(٣).

وفي قوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ﴾ [التكاثر: ٧] قال: «تأكيد في الخبر، وعين اليقين، حقيقته وغايته»(٤).

وفائدة هذه الأساليب التوكيدية هي فائدة التوكيد عموماً، ولها فائدة خاصة في هذا الموضوع، وهي استبعاد ما يعتقده بعض الناس يقيناً، ويسمونه يقيناً، وهو ليس بيقين حق، من ذلك ما ذكره الإمام مالك في تفسير اللغو في اليمين قال: «أحسن ما سمعت في هذا: أن اللغو حلف الإنسان على الشيء يستيقن أنه كذلك، ثم يوجد على غير ذلك فهو اللغو»(٥).

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٥٨٨-٥٨٩).

(٢) انظر: نظرية التقريب والتغليب (ص١٨).

(٣) المحرر الوجيز (١٥/ ٣٩٤).

(٤) المحرر الوجيز (١٦/ ٣٦٠).

(٥) الموطأ، باب اللغو في اليمين (٢/ ٣٤).

ومعنى هذا أن بعض الناس قد يستيقنون أموراً بناء على أمارات ومستندات خادعة، ويعلنون أنهم على يقين، وقد يحلفون على ذلك، وهم واثقون مطمئنون، ولكن الحقيقة سرعان ما تنجلي خلاف ما تيقنوه، ولهذا كان من العناصر المكونة لليقين كونه مطابقاً للواقع مع استحالة نقضه، فهذا هو علم اليقين، وهو عين اليقين، وهو حق اليقين(١).

(١) انظر: نظرية التقريب والتغليب (ص١٩).

المبحث الثاني
درجات الإدراك ومنزلة اليقين منها

درجات الإدراك هي:

١. اليقين، وقد سبق.

٢. الاعتقاد وهو: جزم القلب من غير استناد إلى الدليل القطعي، كاعتقاد العامي.

٣. الظن وهو: الأمر الراجح بين أمرين أحدهما أقوى من الآخر.

٤. الشك وهو: التردد بين أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر.

٥. الوهم وهو: الأمر المرجوح من أمرين أحدهما أقوى من الآخر(١).

وهناك ما يسمى بالظن الغالب، وهو داخل في الظن فيما سبق، إلا أنه ظنٌّ زادت قوته فصار غالباً(٢).

(١) انظر: غمز عيون البصائر (١/ ١٩٣)، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبدالرحمن بن حسن حبنكة الميداني (ص١٢٣) وما بعدها، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو (ص٩٣).

(٢) انظر: العدة (١/ ٨٣)، قواطع الأدلة (١/ ٢٣)، التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٥٧)، الاستدلال باليقين في مباحث العام عند الأصوليين (ص٢١).

المبحث الثالث
العلاقة بين اليقين والمصطلحات ذات العلاقة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
العلاقة بين اليقين والعلم

تعددت استعمالات العلماء للفظ العلم تبعاً لاختلاف استعمالاته اللغوية[١]، وهذه الاستعمالات يمكن حصرها في ثلاثة استعمالات:

الاستعمال الأول: بمعنى المعرفة أياً كانت، وأياً كان مصدرها ووسيلتها، وأياً كانت درجتها ودقتها، والعلم على هذا المعنى نقيض الجهل[٢]، قال ابن منظور: «والعلم نقيض الجهل... وعلمت الشيء أعلمه علماً: عرفته... ويجوز أن تقول: علمت الشيء بمعنى عرفته وخبرته»[٣].

---

(١) يطلق العلم في اللغة على المعرفة، والشعور، والإتقان واليقين والإدراك، وقد جاء في القرآن الكريم موافقاً لهذه المعاني، انظر: المصباح المنير (ص٤٢٧)، المفردات في غريب القرآن (ص٣٤٣)، التحبير (١/ ٢٢١٠) وما بعدها، شرح الكوكب المنير (١/ ٦٣)، لسان العرب (١٢/ ٤١٧-٤١٨).

(٢) التعريفات (ص٨٢).

(٣) انظر: لسان العرب (١٢/ ٤١٧-٤١٨)، نظرية التقريب والتغليب (ص١١).

وهذا الاستعمال هو الاستعمال الأصلي العام لكلمة العلم في الوضع اللغوي.

الاستعمال الثاني: بمعنى المعرفة القائمة على الدليل والبرهان أياً كان نوعه يقينياً كان أو ظنياً، وهو بهذا المعنى أخص من المعنى الأول؛ لأنه مبني على النظر والاستدلال، وأخذ الأمور من مصادرها وأدلتها، اقتناعاً لا تقليداً[(١)].

وقد نقل ابن القيم عن ابن عبد البر وغيره من العلماء أن المقلد ليس معدوداً في أهل العلم؛ لأن العلم معرفة الحق بدليله، قال ابن القيم: «وهذا كما قال أبو عمر -رحمه الله- فإن الناس لا يختلفون أن العلم هو المعرفة الحاصلة عن الدليل»[(٢)].

الاستعمال الثالث: العلم خاص فقط باليقين والقطع، وهذا هو المصطلح المتأخر الذي ساد واشتهر عند المتكلمين[(٣)].

وهو بهذا الاستعمال مرادف لليقين والقطع، وعلى هذا فاليقين أعلى درجات العلم، وذلك حين يجزم ويتيقن المدرك صحة ما أدركه، ويدرك ويجزم ويعتقد بمطابقته للواقع، فإن لم يتيقن صحة ما أدركه صار اعتقاداً جازماً، فإن انضاف إليه أنه غير مطابق للواقع صار اعتقاداً فاسداً[(٤)].

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٩٩)، نظرية التقريب والتغليب (ص١١-١٤).

(٢) إعلام الموقعين (١/ ٧).

(٣) انظر: شرح اللمع (١/ ١٤٦)، إحكام الفصول (ص١٧٠)، الحدود (ص٢٤)، التحبير (١/ ٤٢٨)، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، لأحمد نكري (٢/ ٢٤٦)، نظرية التقريب والتغليب (ص١٥-١٦).

(٤) انظر: ضوابط المعرفة والاستدلال لعبدالرحمن حبنكة الميداني (ص١٢٣-١٢٤).

المطلب الثاني
العلاقة بين اليقين والقطع

القطع في اللغة: مصدر قطع يقطع قطعاً.

يقول ابن فارس: «القاف والطاء والعين أصل صحيح واحد يدل على صَرْمٍ وإبانة شيء من شيء، يقال: قطعت الشيء أقطعه قطعاً، والقطيعة: الهجران، يقال: تقاطع الرجلان إذا تصارما...»(١).

وقال ابن سيده(٢): «القطع: إبانة بعض أجزاء الجرم من بعض فصلاً، قطعه يقطعه قطعاً وقطيعة»(٣).

وقال الراغب الأصفهاني: «القطع: فصل الشيء مدركاً بالبصر كالأجسام، أو مدركاً بالبصيرة كالأشياء المعقولة...»(٤).

والفصل يكون في الأمور المحسوسة كقطع الحبل، ويكون في الأمور المعقولة كقطيعة الرحم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ [محمد: ٢٢]، وكالقطع في الحكم على أمر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ [النمل: ٣٢](٥).

---

(١) مقاييس اللغة (٥/ ١٠١).

(٢) هو: أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، المعروف بـ(ابن سيده)، كان إماماً وحجة في اللغة، له مشاركة في علوم أخرى، وكان ضريراً، وأحد من يضرب بذكائه المثل، من مصنفاته: المحكم، والمحيط الأعظم، المخصص، توفي سنة ٤٥٨هـ.
انظر: ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٤٤)، بغية الوعاة (٢/ ١٤٣)، الأعلام (٤/ ٢٦٣).

(٣) المحكم (١/ ٨٨).

(٤) المفردات في غريب القرآن (ص٤٠٨).

(٥) وانظر: المفردات (ص٤٠٨).

وللقطع معانٍ أخرى كثيرة[١]، وأقربها للمعنى الاصطلاحي: فصل الشيء وإبانته، فالقاطع بالشيء قد أبان عن نفسه وفصل جميع الاحتمالات بحيث لا يكون لها أثر فيما قطع وجزم به[٢].

أما في الاصطلاح:

فالقطع في اصطلاح الأصوليين يطلق على معنيين:

الأول: الحكم الجازم مع عدم احتمال النقيض مطلقاً.

الثاني: الحكم الجازم مع عدم احتمال النقيض احتمالاً ناشئاً عن دليل.

والقطع بالمعنى الأول أخص منه بالمعنى الثاني؛ لأنه على المعنى الثاني لا يمنع من القطع الاحتمال البعيد الذي لا ينشأ عن دليل فيكون حكماً قطعياً مع هذا الاحتمال[٣].

وفرق بعض العلماء بين المعنيين في التعبير، وذكر أن المعنى الأول الأخص يسمى علم اليقين، والمعنى الثاني يسمى: علم الطمأنينة[٤].

هذا وقد أوضح الدكتور سعد الشثري أموراً يشترك فيها كل من اليقين والقطع، وأخرى يفترقان فيها، فالأمور المشتركة:

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٥/ ١٠١)، تهذيب اللغة للأزهري (١/ ١٨٧-١٩٥)، المفردات (ص٤١٨)، لسان العرب (٨/ ٢٧٦).

(٢) انظر: القطع والظن للدكتور سعد الشثري (١/ ١٤)، الاستدلال باليقين في مباحث العام عند الأصوليين (ص٢٢).

(٣) انظر: ميزان الأصول (ص٣٦٠)، اللمع (ص٥٥)، المنخول (ص١٦٦)، المحصول (٢/ ٢٤٥)، روضة الناظر (٢/ ٤٦٣)، التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة (١/ ١٢٩)، فواتح الرحموت (٢/ ١٩)، تيسير التحرير (١/ ٢٦٧)، القطعية من الأدلة الأربعة، لمحمد دكوري (ص٣٩)، القطع والظن عند الأصوليين (١/ ١٨).

(٤) انظر: التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة (١/ ١٢٩)، (٢/ ٣)، القطعية من الأدلة الأربعة (ص٣٩).

١. أن كلاً منهما نوع من أنواع الإدراك، فهما يعبران عن صفة للنفس.

٢. أن الإدراك في كل منهما جازم.

٣. أن كلاً منهما يحتمل مطابقته للواقع وعدم ذلك.

٤. أن كلاً منهما يحتمل بناؤه على دليل صحيح ويحتمل غير ذلك(١).

وأما الفروق بينهما فهي:

١. أن اليقين أخص من القطع؛ لأن اليقين قطع مركب، فهو قطع الإنسان بصحة ما قطع به.

٢. أن اليقين تحصل الثقة به ويثلج به الصدر بينما القطع قد يحقق ذلك، وقد لا يحققه.

٣. أن اليقين لا يكون معه شك ولا شبهة، بينما القطع قد يوجد معه ذلك(٢).

وقد ذكر الدكتور علي المطرودي أن الفرقين الثاني والثالث محل نظر؛ إذ إن القطع تحصل به الثقة، وينتفي معه الشك والشبهة، وإلا فما معنى قطعه بذلك؟(٣)

كما ذكر فرقين آخرين وهما:

١. أن اليقين وصف لما يستقر في الذهن من الإدراك، بينما القطع وصف للدلالة التي تحصل من الدليل، فيقال: دلالة قطعية.

(١) انظر: القطع والظن (١/ ٥١-٥٢)، الاستدلال باليقين في مباحث العام عند الأصوليين (ص٥٣).

(٢) المراجع السابقة نفسها.

(٣) الاستدلال باليقين في مباحث العام (ص٢٣).

٢. يطلق اليقين والقطع على ما يفيد معناهما من الأدلة، فيقال: هذه أدلة قطعية، أو يقينية، ويستقل اليقين بحال الإنسان الجازم بالشيء، فيطلق على حالته تلك: اليقين، فهو متيقن، ولا يطلق عليها: القطع، فيقال: قاطع(١).

المطلب الثالث

العلاقة بين اليقين والاستصحاب

الاستصحاب في اللغة: الصاد والحاء والباء: أصل واحد يدل على مقارنة الشيء ومقاربته، ومن ذلك الصاحب والصحب، وكل شيء لازم شيئاً فقد صاحبه.

وعلى هذا فالاستصحاب استفعال من الصحبة، وهي الملازمة والمعاشرة(٢).

قال الفيومي: «ومن هنا قيل: أستصحبُ الحال إذا تمسكت بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحال مصاحبة غير مفارقة»(٣).

وفي الاصطلاح: هو أحد الأدلة المختلف فيها، ويعبر عنه أكثر علماء الأصول وخصوصاً المتقدمين منهم بـ «استصحاب الحال».

وقد عرف بعدة تعريفات منها:

يقول أبو الحسين البصري: «اعلم أن استصحاب الحال هو أن يكون حكم ثابت في حالة من الحالات، ثم تتغير الحالة، فيستصحب

---

(١) نفس المرجع.

(٢) مقاييس اللغة (٣/ ٣٣٥)، القاموس المحيط (١/ ٩١)، لسان العرب (١/ ٥٢).

(٣) المصباح المنير (ص٣٣٣).

الإنسان ذلك الحكم بعينه مع الحالة المتغيرة، ويقول: من ادعى تغير الحكم فعليه إقامة الدليل»[(١)].

ومعناه عند الأكثرين: «الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول»[(٢)].

وعرفه ابن القيم بأنه: «استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفياً»[(٣)].

وقال الزركشي: «وهو معنى قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل، فمن ادعاه فعليه البيان»[(٤)].

وبناء على ما سبق في تعريف الاستصحاب، وما قلناه سابقاً من أن مفهوم اليقين عند الفقهاء أوسع منه عند الأصوليين؛ إذ يشمل عندهم اليقين والظن الغالب؛ لأن أكثر الأحكام الفقهية تبنى على الظاهر، وهذا الظاهر قد يكون يقينياً وقد يكون ظنياً، يتضح أن بين اليقين والاستصحاب علاقة قوية، وهي أن في كل منهما بقاء على ما تقرر في ذهن المكلف واستقر، وعدم الزوال عنه حتى يأتي ما يغير[(٥)].

لكن اليقين أخص من الاستصحاب؛ إذ اليقين قاصر على ما ثبت قطعاً ويقيناً، بخلاف الاستصحاب فهو يشمل القطع والظن، وقد جاء تعريف الغزالي للاستصحاب موضحاً هذا الأمر فقال: «الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس

---

(١) المعتمد (٢/ ٣٢٥).

(٢) كشف الأسرار (٣/ ٦٦٢)، نهاية السول (٢/ ٩٣٧).

(٣) إعلام الموقعين (١/ ٢٩٠).

(٤) البحر المحيط (٦/ ١٧).

(٥) انظر: الاستدلال باليقين في مباحث العام (ص٢٥).

راجعـاً إلى عدم العلم بالدليـل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغيِّر، أو مع ظن انتفاء المغيِّر عند بذل الجهد في البحث والطلب»[١].

ويؤكد هذا أن العلماء ذكروا اليقين من أنواع الاستصحاب: وهو استصحاب الأصل المتيقن والوجوب أو الحل أو الحظر، وعدم تركه بالشك وعدم الخروج منه إلا بدليل[٢].

وقد مثَّل له إمام الحرمين بمن استيقن الطهارة وشك في الحدث، فالحكم استصحاب الطهارة[٣] ومثل له غيره بما إذا اشترى إنسان صاعاً من ماء بئر فيه قلتان، ثم قال المشتري: أرده بالعيب؛ فإن فأرة وقعت فيها، فالقول قول (الدافع والبائع)؛ لأن الأصل طهارة الماء[٤].

ويقول إمام الحرمين: «وإن تقدم يقين وطرأ شك، وليس لما فيه علاقة جلية، ولا خفية، فعند ذلك: تأسيس الشرع على التعلق بحكم ما تقدم، وهذا نوع من الاستصحاب صحيح، وسبب ارتفاع العلامات، وليس هذا من فنون الأدلة، ولكنه أصل ثابت في الشريعة مدلول عليه بالإجماع»[٥].

وقال الغزالي: «وقال بعض الناس: يدل على رفع الحرج والإباحة؛ لأنه متردد بين الوجوب والندب، وهذا القدر مستيقن، وهذا من جنس الاستصحاب الفقهي»[٦].

---

(١) المستصفى (١/ ٢٩٣).

(٢) انظر: البرهان (٢/ ٧٣٧)، إعلام الموقعين (١/ ٣٣١)، البحر المحيط (٤/ ٣٣٤).

(٣) انظر: البرهان (٢/ ٧٣٧).

(٤) انظر: البحر المحيط (٤/ ٣٣٤)، الاستصحاب المقلوب، للدكتور أحمد الضويحي، بحث منشور في مجلة العلوم الشرعية والعربية التابعة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد الأول، شوال ١٤٢٧هـ (ص٩٩).

(٥) البرهان (٢/ ٧٣٨).

(٦) المنخول (ص١٠٥).

بينما يرى ابن السبكي أن اليقين هو الاستصحاب حيث قال: «اليقين لا يرفع بالشك، ولا يخفى أنه لا شك مع اليقين، ولكن المراد: استصحاب الأصل المتيقن لا يزيله شك طارئ عليه، فقل إن شئت في الأصل بقاء ما كان على ما كان، أو الاستصحاب حجة»[١].

ولعله يقصد أن اليقين جزء من الاستصحاب.

ونخلص مما سبق أن العلاقة بين اليقين والاستصحاب علاقة خصوص وعموم مطلق، فكل يقين استصحاب؛ لأنه تمسك بالأصل وبقاء واستقرار عليه، وليس كل استصحاب يقيناً؛ لأن من الاستصحاب ما هو ظني لا قطعي[٢].

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر (١/ ١٣).

(٢) انظر: الاستدلال باليقين في مباحث العام (ص٢٥).

المبحث الرابع
حجية اليقين

أجمع العلماء على أن اليقين من أقوى الحجج؛ لأنه أعلى مراتب العلـم وأقواهـا، فإذا وجـد اليقين وسـلم به فهو حجة مقـدم على ما عداها من الحجج.

قـال إمام الحرميـن: «المراد أن ينهى عن الحيـد عن مدرك اليقين مع إمكانه، ومجاوزة مراسم المراشد بالحدس والتخمين»[١].

وقال السرخسي: «إن التمسـك باليقين وترك المشكوك فيه أصل في الشرع»[٢].

وقال العز بن عبد السـلام: «من المصالح والمفاسـد ما يبنى على العرفـان، ومنها ما يبنى علـى الاعتقاد في حق العـوام، وأكثرها يبنى على الظن والحسبان لاعواز اليقين والعرفان»[٣].

وقال ابن السبكي: «القادر على اليقين لا يعمل بالظن»[٤].

وقـد توافـرت الأدلـة من الكتـاب والسـنة والإجمـاع والعقل على وجوب العمل باليقين والاستناد إليه في حالة وجوده، ومن هذه الأدلة:

(١) البرهان (٢/ ٤٩٦).
(٢) أصول السرخسي (٢/ ١١٦).
(٣) القواعد الصغرى (ص٤١).
(٤) الأشباه والنظائر له (١/ ١٩٩).

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦].

قال ابن جرير الطبري: «إن الشك لا يغني من اليقين شيئاً أو لا يقوم في شيء مقامه، ولا ينتفع به حيث يحتاج إلى اليقين»[١].

وقال الشوكاني: «ثم أخبرنا الله سبحانه بأن مجرد الظن لا يغني من الحق شيئاً؛ لأن أمر الدين إنما يبنى على العلم، وبه يتضح الحق من الباطل، والظن لا يقوم مقام العلم، ولا يدرك به الحق، ولا يغني عن الحق في شيء من الأشياء»[٢].

وفي هذه الآية دلالة على أنه إذا وجد اليقين فيجب الأخذ به، ولا يلتفت إلى ما سواه، مما يدل على علو مكانته، وقوة حجيته.

الدليل الثاني: حديث عبد الله بن زيد[٣] أنه شكا إلى رسول الله ﷺ الرجل الذي يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة؟ فقال: «لا ينفلت -أو لا ينصرف- حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»[٤].

قال النووي: «وهذا الحديث أصل من أصول الإسلام، وقاعدة عظيمة من قواعد الفقه، وهي أن الأشياء يحكم ببقائها على أصولها حتى يتيقن خلاف ذلك، ولا يضر الشك الطارئ عليها»[٥].

---

(١) جامع البيان (١١/ ١١٦).

(٢) فتح القدير (٢/ ٤٤٥).

(٣) هو: أبو محمد عبد الله بن زيد بن عاصم بن كعب الأنصاري المازني، شهد أحداً ولم يشهد بدراً، وهو الذي شارك وحشي بن حرب في قتل مسيلمة الكذاب، استشهد بالحرة، سنة ٦٣هـ. انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (٢/ ٣٧٧-٣٧٨)، طبقات ابن سعد (٥/ ٥٣١)، الإصابة (٢/ ٣٠٥).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الوضوء، باب لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن (١/ ٨٩) برقم (١٣٦)، ومسلم في صحيحه في كتاب الحيض، باب: الدليل على أن من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث فله أن يصلي بطهارته تلك (١/ ٣٥٠) برقم (٣٦١).

(٥) شرح صحيح مسلم للنووي (٤/ ٤٩)، وانظر: المجموع (١/ ٢٤٦).

وقال ابن دقيق العيد: «والحديث أصل في إعمال الأصل، وطرح الشك، وكأن العلماء متفقون على هذه القاعدة، لكنهم يختلفون في كيفية استعمالها»[١].

الدليل الثالث: عن أبي سعيد الخدري ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً؟ فليطرح الشك وليبنِ على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم، فإن كان صلى خمساً شفعن له صلاته، وإن كان صلى إتماماً لأربع كانتا ترغيماً للشيطان»[٢]. قال النووي: «... فهذا الحديث صريح في وجوب البناء على اليقين»[٣].

الدليل الرابع: عن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لا؟ فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»[٤].

قال الصنعاني[٥]: «وليس السمع أو وجدان الريح شرطاً في ذلك، بل المراد حصول اليقين»[٦].

---

(١) إحكام الأحكام له (ص٥٦).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له (٢/ ٤٢) برقم (٥٧١).

(٣) شرح صحيح مسلم له (٥/ ٥٧).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الحيض، باب: الدليل على أن من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث فله أن يصلي بطهارته تلك (١/ ٣٥٠) برقم (٣٦٢).

(٥) هو: أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح الحسيني الكحلاني ثم الصنعاني، المعروف كأسلافه بـ(الأمير)، مجتهد من بيت الإمامة في اليمن، له مصنفات كثيرة منها: سبل السلام شرح بلوغ المرام، العدة حاشية على العمدة لابن دقيق العيد، منحة الغفار، حاشية على ضوء النهار بشرح الأزهار، شرح الجامع الصغير للسيوطي وغيرها، توفي بصنعاء سنة ١١٨٢هـ. انظر ترجمته في: البدر الطالع (٢/ ١٣٣-١٣٩)، أبجد العلوم (ص٨٦٨)، الأعلام (٦/ ٣٨).

(٦) سبل السلام (١/ ١٣٧).

الدليل الخامس: عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا شك أحدكم في صلاته، فشك في الواحدة والثنتين فليجعلها واحدة، وإذا شك في الثنتين والثلاث فليجعلها ثنتين، وإذا شك في الثلاث والأربع فليجعلها ثلاثاً، ثم ليتم ما بقي من صلاته حتى يكون الوهم في الزيادة ثم يسجد سجدتين وهو جالس قبل أن يسلم»(١).

قال الشوكاني: «والذي يلوح لي أنه لا معارضة بين أحاديث البناء على الأقل، والبناء على اليقين، وتحري الصواب؛ وذلك لأن التحري في اللغة هو طلب ما هو أحرى إلى الصواب، وقد أمر به النبي صلى الله عليه وسلم، وأمر بالبناء على اليقين، والبناء على الأقل عند عروض الشك، فإن أمكن الخروج بالتحري عن دائرة الشك لغة، ولا يكون إلا بالاستيقان بأنه قد فعل من الصلاة كذا ركعات، فلا شك أنه مقدم على البناء على الأقل؛ لأن الشارع قد شرط في جواز البناء على الأقل عدم الدراية كما في حديث عبد الرحمن بن عوف، وهذا المتحري قد حصلت له الدراية، وأمر الشاك بالبناء على ما استيقن كما في حديث أبي سعيد، ومن بلغ به تحريه إلى اليقين قد بنى على ما استيقن، وبهذا يتبين أنه لا معارضة بين هذه الأحاديث، وأن التحري

(١) أخرجه بهذا اللفظ البيهقي في سننه الكبرى في جماع أبواب سجود السهو وسجود الشكر، باب من شك في صلاته فلم يدر ثلاثاً أو أربعاً (٤/ ٥١٤) برقم (٣٨٦١) وأخرجه أيضاً ابن ماجه في سننه، باب: ما جاء فيمن شك في صلاته فرجع إلى اليقين (١/ ٣٨١-٣٨٢) برقم (١٢٠٩)، وبلفظ قريب منه الترمذي في سننه، باب ما جاء في الرجل يصلي فيشك في الزيادة والنقصان (٢/ ٢٤٤) برقم (٣٩٨) قال: «وهذا حديث حسن غريب صحيح»، وأحمد في المسند (٣/ ١٩٤-١٩٥) برقم (١٦٥٦)، والدارقطني في سننه، باب صفة السهو في الصلاة (١/ ٥٣٧) وحسن إسناده الضياء في الأحاديث المختارة (١/ ٤٥٧)، وصححه الألباني كما في صحيح وضعيف ابن ماجه (٣/ ٢٠٩)، وقال عنه محققو المسند (٣/ ١٩٥): «حسن لغيره».

المذكور مقدم على البناء على الأقل، وقد أوقع الناس ظن التعارض بين هذه الأحاديث في مضايق ليس عليها أثارة من علم...»[1].

الدليل السادس: دليل الإجماع:

نقل عدد من المحققين من العلماء إجماع العلماء على وجوب العمل باليقين، وأنه مقدم على غيره من الحجج، وأنه الأصل في الأدلة إذا وجد.

قال القرافي عن قاعدة اليقين: «هذه قاعدة مجمع عليها، وهي أن كل مشكوك فيه يجعل كالمعدوم الذي يجزم بعدمه»[2].

وقال ابن دقيق العيد: «... وكأن العلماء متفقون على هذه القاعدة، لكنهم يختلفون في كيفية استعمالها»[3].

وقال ابن القيم بعد كلامه عن استصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه: «ولم يتنازع الفقهاء في هذا النوع، وإنما تنازعوا في بعض أحكامه لتجاذب المسألة أصلين متعارضين»[4].

الدليل السابع: دليل العقل: وهو أن العقل قد دل على أن اليقين أقوى من غيره، وإذا اجتمع يقين وشك قدم اليقين لقوته؛ لأن في اليقين حكماً قطعياً جازماً فلا ينهدم بالشك[5].

---

(١) نيل الأوطار (٤/ ٣٧١)، وانظر: تحفة الأحوذي للمباركفوري (٢/ ٢٨٩).

(٢) الفروق (١/ ١١١).

(٣) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (ص٥٦).

(٤) إعلام الموقعين (١/ ٣٤٠).

(٥) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٩٦٧)، الوجيز في إيضاح القواعد الكلية (ص٩١)، القواعد الفقهية للندوي (ص٣٥٦)، الاستدلال باليقين في مباحث العام (ص٣١).

الفصل الثاني

الاستدلال باليقين في مسائل الأمر والنهي

وفيه تمهيد، وأربعة مباحث:

التمهيد: في تعريف الأمر والنهي.

المبحث الأول: الأمر المطلق هل يقتضي الوجوب.

المبحث الثاني: اقتضاء الأمر التكرار.

المبحث الثالث: اقتضاء الأمر الفور.

المبحث الرابع: اقتضاء النهي المطلق التحريم.

التمهيد
في تعريف الأمر والنهي

المطلب الأول
تعريف الأمر لغة واصطلاحاً

المسألة الأولى: تعريفه لغة:

ذكر ابن فارس أن الهمزة والميم والراء أصول خمسة: الأمر من الأمور، والأمر ضد النهي، والأمر: النماء والبركة بفتح الميم، والمعْلم، والعجب[١].

أما الواحد من الأمور، فمنه قولك: أمر رضيته، أمر فلان مستقيم[٢].

وأما الأمر ضد النهي، فمنه قولك: افعل كذا، وقولهم: لي عليك أمْرَة مطاعة، أي لي عليك أن آمرك مرة واحدة فتطيعني[٣].

والأمَر: النماء والبركة، ومنه أمر بنو فلان أي كثروا، وامرأة أَمِرَةٌ أي مباركة على زوجها، ومُهرة مأمورة، أي نتوج ولود[٤].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (١/ ١٣٧).

(٢) مقاييس اللغة (١/ ١٣٧)، لسان العرب (١/ ١٠٢-١٠٤)، المصباح المنير (ص٢٢).

(٣) مقاييس اللغة (١/ ١٣٧).

(٤) مقاييس اللغة (١/ ١٣٧)، لسان العرب (١/ ١٠٥)، المفردات في غريب القرآن (ص٢٥).

والأمر يأتي بمعنى المعْلم: ومنه أمارة ما بيني وبينك، أي علامة...، والأَمَرَة: الرابية[1].

والأمر يأتي بمعنى العجب، فيقال: أَمَر وإِمَر أي عجب منكر، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا إِمْرًا﴾ [الكهف: ٧١] أي جئت شيئاً عجيباً من المنكر[2].

والموافق من هذه المعاني للمعنى الاصطلاحي المعنى الثاني وهو أن الأمر ضد النهي.

ويطلق لفظ الأمر على شيئين:

الأول: على طلب الفعل، كقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾ [طه: ١٣٢]، وهذا الأمر يجمع على أوامر.

والثاني يطلق على الفعل والحال والشأن كقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وهذا يجمع على أمور[3].

ولا شك أن المعنى الأول هو الموافق للمعنى الاصطلاحي.

المسألة الثانية: تعريفه اصطلاحاً:

اختلف الأصوليون في تعريفه على أقوال كثيرة نذكر بعضاً منها.

التعريف الأول: عرفه إمام الحرمين بأنه: «القول المقتضي بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به»[4].

---

(١) مقاييس اللغة (١/ ١٣٩)، لسان العرب (١/ ١٠٦).

(٢) مقاييس اللغة (١/ ١٣٩)، المفردات في غريب القرآن (ص٢٥).

(٣) انظر: المفردات في غريب القرآن (ص٢٤)، المصباح المنير (ص٢١).

(٤) البرهان (١/ ١٥١)، وقريب منه تعريف شيخه الباقلاني في التقريب والإرشاد الصغير (٢/ ٥) حيث قال: «ومعنى وصفه إنه أمر: أنه القول المقتضى به الفعل من المأمور على وجه الطاعة»، وتعريف تلميذه الغزالي في المستصفى (٢/ ٦١) حيث قال: «وحد الأمر أنه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به».

شرح التعريف:

قوله: «القول»: كالجنس في التعريف.

قوله: «المقتضي بنفسه... إلخ»: يفصل الأمر عن غيره من أقسام الكلام، وقوله: «بنفسه» احتراز عن الصيغة فإنها -عندهم[1]- لا تقتضي الطاعة بنفسها، وإنما هي دالة على الطلب القائم بالنفس ومشعرة به، فهي لا تقتضي الطاعة بنفسها، بل التوقيف أو الاصطلاح.

وقوله: «طاعة»: فصل له عن الدعاء والالتماس، إذ أنهما لا يقتضيان الطاعة[2].

التعريف الثاني: عرفه القاضي أبو يعلى بأنه: «استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه»[3].

شرح التعريف:

قوله: «استدعاء»: يخرج الخبر، فإنه لا استدعاء فيه، والاستدعاء هو الطلب، وهو جنس يشمل الأمر والنهي والدعاء والالتماس.

وقوله: بـ«القول»: القول: «هو اللفظ المستعمل سواء كان مفرداً أو مركباً»[4]، والمراد به هنا: اللفظ المستعمل المركب؛ لأن مدلول

---

(١) وهذا بناء على رأي أكثر الأشاعرة أن الأمر حقيقة في الطلب القائم بالنفس، وأما الصيغة فهي دالة عليه ومشعرة به فهو مجاز في الصيغة من باب إطلاق اسم المدلول على الدال. بينما ذهب بعضهم إلى أن الأمر حقيقة في اللفظ اللساني، ولا يطلق على المعنى القائم بالنفس إلا على سبيل المجاز، وهذه المسألة من المسائل الكلامية، وهي أليق بمسائل العقيدة، وإنما أردت التنبيه على ارتباطها بتعريف الأمر. انظر: المستصفى (٢/ ٦٢)، المحصول (٢/ ٢٤) وما بعدها، شرح تنقيح الفصول (ص١٢٦)، رفع الحاجب (٢/ ٤٩٠-٤٩١)، البحر المحيط (٢/ ٣٤٧).

(٢) انظر: البرهان (١/ ١٥١).

(٣) العدة (١/ ١٥٧) وقريب منه تعريف ابن عقيل في الواضح (١/ ١٠٣) حيث قال: «استدعاء الأعلى الفعل بالقول ممن هو دونه»، ومثله ابن السمعاني في قواطع الأدلة (١/ ٩٠).

(٤) أصول الفقه لأبي النور زهير (٢/ ٣١٣).

الأمر مركب، وبهذا القيد يخرج الرموز والإشارات، فإنها ليست أمراً حقيقة، وإنما يطلق عليها الأمر مجازاً.

وقوله: «ممن هو دونه»: فيه اشتراط علو رتبة الآمر على المأمور(١)، وذلك يخرج: طلب المساوي -وهو الالتماس- ويخرج: طلب الأدنى -وهو السؤال-، فإنهما ليسا بأمر(٢).

التعريف الثالث: عرفه أبو الخطاب بأنه: «استدعاء الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء»(٣).

شرح التعريف:

قوله: «استدعاء»، الاستدعاء هو الطلب، وهو جنس يشمل الأمر والنهي والدعاء والالتماس.

---

(١) انظر: العدة (١/ ١٥٧)، والعلو هو: أن يكون الآمر أعلى رتبة من المأمور، انظر: البحر المحيط (٢/ ٣٤٧)، وهذا التعريف مبني على اعتبار العلو دون الاستعلاء كما هو اختيار أبي يعلى وأبي إسحاق الشيرازي وابن السمعاني وابن عقيل، ونسب إلى أكثر المعتزلة وأكثر الحنابلة، وفي المسألة أقوال ثلاثة أخرى، وهي: الأول اعتبارهما جميعاً أي العلو والاستعلاء، والثاني: عدم اعتبارهما جميعاً، والثالث: اعتبار الاستعلاء دون العلو، انظر في هذه المسألة: المعتمد (١/ ٤٣)، العدة (١/ ١٥٧)، التمهيد (١/ ١٢٤)، شرح اللمع (١/ ١٩١)، التبصرة (ص١٧)، قواطع الأدلة (١/ ٩٠)، الواضح (١/ ١٠٣)، المحصول (٢/ ٣٠)، الإحكام (٢/ ١٣٧)، روضة الناظر (٢/ ٥٩٤)، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢/ ٦٢)، البحر المحيط (٢/ ٣٤٦)، شرح الكوكب المنير (٣/ ١٢).

(٢) انظر: العدة (١/ ١٥٧).

(٣) التمهيد (١/ ٦٦)، وهو تعريف ابن قدامة في روضة الناظر (٢/ ٥٩٤)، وشيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٢٠)، وقريب منه عرفه الرازي في المحصول (٢/ ١٧) حيث قال: «هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء»، والآمدي في الإحكام (٢/ ١٤٠) حيث قال: «الأمر طلب الفعل على جهة الاستعلاء»، وابن الحاجب في المنتهى (ص٨٩) حيث قال: «اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء»، والصفي الهندي في نهاية الوصول (٣/ ٨٢٣) حيث قال: «الأمر هو اللفظ الدال على طلب الفعل بالوضع على جهة الاستعلاء».

قوله: «الفعل»: يخرج النهي وغيره من أقسام الكلام.

وقوله: «على جهة الاستعلاء»: الاستعلاء هو أن يجعل الآمر نفسه في مرتبة أعلى من رتبة المأمور، وإن لم يكن ذلك هو الواقع[(١)].

وهذا القيد يخرج استدعاء الفعل على وجه الالتماس أو الدعاء أو نحوهما؛ إذ ليس فيهما استعلاء[(٢)].

والأولى في هذه التعريفات: التعريف الأخير مع أنه لم يسلم من الاعتراضات، ويمكن إضافة بعض القيود عليه، فيقال: «استدعاء الفعل غير الكف بالقول أو ما يقوم مقامه على وجه الاستعلاء». وذلك حتى يخرج بقيد (غير الكف) النهي؛ لأن النهي طلب فعل، وهو فعل الكف[(٣)].

ويدخل بقيد: «أو ما يقوم مقامه» غير القول كالإشارة والرمز[(٤)].

المطلب الثاني
تعريف النهي

المسألة الأولى: تعريفه لغة:

النهي في اللغة: المنع، يقال: نهيت الرجل عن الأمر، أنهاه نهياً، والنهي: العقل، وهو جمع نهية؛ لأنه ينهى عن الجهل[(٥)].

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٣/ ١١٢٤)، الإبهاج (٢/ ٦)، البحر المحيط (٢/ ٣٤٧)، أصول الفقه لأبي النور زهير (٢/ ٣١٠)، وهذا التعريف مبني على اعتبار الاستعلاء دون العلو، وإليه ذهب أبو الحسين البصري في المعتمد (١/ ٤٣)، وأبو الخطاب في التمهيد (١/ ١٢٤)، وابن قدامة في روضة الناظر (٢/ ٥٩٤)، والآمدي في الإحكام (٢/ ١٤٠)، وابن الحاجب كما في مختصره مع شرح العضد (٢/ ١٦٢) وغيرهم.

(٢) انظر: الإحكام (٢/ ١٤٠).

(٣) انظر: شرح العضد (٢/ ١٦٤)، الإبهاج (٢/ ٤-٥)، نهاية السول (٢/ ٣٧٨).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٣٤٩).

(٥) جمهرة اللغة (٣/ ٨٣).

وقال أبو علي القالي[1]: «قال الخليل: النهي: خلاف الأمر، تقول: نهيت عنه، وفي لغة نهوته عنه...»[2].

وقال الراغب الأصفهاني: «النهي الزجر عن الشيء، قال تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ۝٩ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ ۝١٠﴾ [العلق: ٩-١٠]، وهو من حيث المعنى لا فرق بين أن يكون بالقول أو بغيره وما كان بالقول فلا فرق بين أن يكون بلفظة: افعل نحو: اجتنب كذا، أو بلفظة لا تفعل، ومن حيث اللفظ هو قولهم: لا تفعل كذا؛ فإذا قيل: لا تفعل كذا، فنهي من حيث اللفظ والمعنى جميعاً نحو: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥]، ولهذا قال: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٠]...»[3].

المسألة الثانية: تعريفه اصطلاحاً:

وأما النهي اصطلاحاً: فنظراً لأن النهي يقابل الأمر، ويشترك معه في كثير من المسائل، فقد اكتفى أكثر الأصوليين بما قيل في الأمر عن إعادته في النهي.

قال الآمدي: «اعلم أنه لما كان النهي مقابلاً للأمر، فكل ما قيل في حد الأمر على أصولنا وأصول المعتزلة من المزيف والمختار، فقد قيل في مقابله في حد النهي، ولا يخفى وجه الكلام فيه»[4].

---

(١) هو: أبو علي إسماعيل بن القاسم بن هارون البغدادي، القالي، نسبة إلى قرية (قاليقالا) بإقليم أرمينية، كان أحفظ أهل زمانه للغة والشعر ونحو البصريين، من مصنفاته: كتاب الأمالي في الأدب، البارع في اللغة، المقصور والممدود، وتفسير السبع الطوال، توفي سنة ٣٥٦هـ.

انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (١/ ٢٢٦)، إنباه الرواة (١/ ٢٠٤)، سير أعلام النبلاء (١٦/ ٤٥)، بغية الوعاة (١/ ٤٥٣).

(٢) البارع في اللغة (ص١٥٤).

(٣) المفردات في غريب القرآن (ص٥٠٧).

(٤) الإحكام (٢/ ٢٣٠).

وقال الشيرازي: «النهي يقارن الأمر في عامة أحكامه، ويفارقه في البعض؛ لأن النهي أمر بالترك، كما أن الأمر أمر بالفعل...»(١).

وقال ابن قدامة: «اعلم أن ما ذكرناه من الأوامر تتضح به أحكام النواهي؛ إذ لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي، وعلى العكس...»(٢).

وقال إمام الحرمين: «اعلم -وفقك الله- أن أكثر ما ذكرناه في أحكام الأوامر يتحقق في النواهي على ضد الأوامر، فإذا قلنا: حقيقة الأمر اقتضاء الطاعة بفعل المأمور به، فحقيقة النهي: اقتضاء الطاعة بترك المنهي عنه...»(٣).

وعلى هذا فقد عرف النهي بتعريفات على وزان تعريفات الأمر، منها:

التعريف الأول: عرفه الباقلاني: «هو القول المقتضى به ترك الفعل»(٤).

التعريف الثاني: عرفه أبو الحسين البصري بأنه: «قول القائل لغيره (لا تفعل) على جهة الاستعلاء»(٥).

التعريف الثالث: عرفه السمعاني بقوله: «استدعاء ترك الفعل بالقول لمن هو دونه»(٦).

---

(١) شرح اللمع (١/ ٢٩١).

(٢) روضة الناظر (٢/ ٦٥٢).

(٣) التلخيص (١/ ٤٧٠)، وسبقه إلى هذا شيخه الباقلاني حيث قال في التقريب والإرشاد الصغير (٢/ ٣١٧): «اعلموا -رحمكم الله- أن أكثر ما ذكرناه في أحكام الأوامر يدل -إذا تأمل- على أحكام نقيضه من النهي، فيجب التنبه عليه من باب الأمر».

(٤) التقريب والإرشاد الصغير (٢/ ٣١٧)، وبمثله عرفه تلميذه إمام الحرمين في التلخيص (١/ ٤٧٠)، والغزالي في المستصفى (١/ ٤١١).

(٥) المعتمد (١/ ١٦٨)، وبمثله عرفه أبو الخطاب في التمهيد (١/ ٣٦٠).

(٦) قواطع الأدلة (١/ ٢٥١)، وقريباً منه عرفه الشيرازي في شرح اللمع (١/ ٢٩١).

التعريـف الرابع: عرفه ابن الحاجب بقوله: «اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء»[1].

ولعـل أقـرب التعريفـات أن يقال: «هـو اللفظ الـدال على طلب الكف أو ما يقوم مقامه على وجه الاستعلاء»[2].

شرح التعريف:

قوله: «اللفظ» جنس في التعريف.

وقولـه: «الدال على طلب الكـف»: احترز به عن المهمل؛ لأنه لا دلالة فيه، والخبر وما يشـبهه مما ليـس فيه طلب، وعن الأمر ونحوه مما فيه طلب فعل.

وقوله: «أو ما يقوم مقامه» فيدخل في التعريف الإشارات والرموز الدالة على النهي.

وقولـه: «على وجه الاسـتعلاء»: احترز به مـن الدعاء والالتماس ونحوهما مما لا استعلاء فيه[3].

---

(١) مختصر منتهى الوصول والأمل (١/ ٦٨٥).

(٢) هـذا التعريف ومحترزاته مستفاد من تعريف الأمر عند صفي الديـن الهندي؛ انظر: نهاية الأصـول (٣/ ٨٢٣)، وانظـر: تعريفات أخـرى للنهي في: العـدة (٢/ ٤٢٥)، الواضح (١/ ١٤)، شرح مختـصر الروضـة (٢/ ٤٢٩)، جمـع الجوامع بشرح المحـلى (١/ ٣٩٠)، أصـول السرخـسي (١/ ٧٩)، كشـف الأسرار (١/ ٥٢٤)، مفتـاح الوصـول (ص٣١)، البحر المحيط (٢/ ٤٢٦)، شرح الكوكب المنير (٣/ ٧٧).

(٣) انظر: نهاية الوصول (٣/ ٨٢٣).

المبحث الأول
اقتضاء الأمر الوجوب

هذه المسألة من أشهر مسائل أصول الفقه في باب الأمر، ويعبر عنها بما ذكرناه، وبعضهم يعبر عنها بـ «دلالة صيغة افعل»[(١)].

تحرير محل النزاع:

١. ذكر الأصوليون أن صيغة الأمر ترد لمعان متعددة ومتباينة، وقد حصرها بعضهم في ثمانية عشر معنى، وأوصلها آخرون إلى أكثر من ثلاثين معنى، ومن المعاني التي ذكروها، الإيجاب، والندب، والتأديب، والإرشاد، والإباحة، والامتنان، والإكرام، والتهديد، والإنذار، والتسخير، والتعجيز، والإهانة، والدعاء، والتمني، والاحتقار[(٢)].

وقد نبه بعض الأصوليين إلى أن هذه المعاني إنما تتميز عن بعض بما يحتف بصيغة الأمر من قرائن وصلات تعين المراد، قال

---

(١) وما يقوم مقامها كاسم فعل الأمر، وكالمضارع المجزوم بلام الأمر، وإنما خص الأصوليون هذه الصيغة بالذكر لكثرة استعمالها في الكلام، انظر: البحر المحيط (٢/ ٣٥٦-٣٥٧)، التمهيد للإسنوي (ص٢٦٧).

(٢) انظر: المحصول (٢/ ٣٩-٤١)، روضة الناظر (٢/ ٥٩٧-٥٩٨)، نهاية الوصول (٣/ ٨٤٦-٨٥٢)، كشف الأسرار للبخاري (١/ ٢٥٤-٢٥٥)، الإبهاج (٢/ ١٧-٢٢)، نهاية السول (٢/ ٢٤٦-٢٥٠)، البحر المحيط (٢/ ٣٥٧-٣٦٣)، التحبير (٥/ ٢١٨٤-٢٢٠١)، شرح الكوكب المنير (٣/ ١٧-٣٨).

الزركشي: «أقسام الأوامر كثيرة لا تكاد تنضبط كثرة، وكلها تعرف بمخارج الكلام وسياقه، وبالدلائل التي يقوم عليها»[(١)].

ولأجل هذا فإنه لا خلاف بين الأصوليين في أن صيغة (افعل) ليست حقيقة في جميع المعاني التي يمكن أن ترد لها، وذلك لأن أكثرها لم يستفد من الصيغة نفسها، بل من القرائن المحتفة بها[(٢)].

٢. أنه لا خلاف في أن صيغة «افعل» إذا احتف بها قرينة تدل على المراد بها حملت على ما تدل عليه القرينة، وإنما الخلاف في الصيغة المطلقة المجردة عن القرائن.

قال الطوفي: «اعلم أن الأمر إما أن يكون مقترناً أو مجرداً، فإن كان مقترناً بقرينة تدل على أن المراد به الوجوب أو الندب أو الإباحة حمل على ما دلت عليه القرينة»[(٣)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإن كان بعض الناس ينازع في الأمر المطلق: هل يفيد الإيجاب أم لا؟ فلم ينازع في أنه إذا بُيّن في الأمر أنه للإيجاب يجب طاعته، ولا أنه إذا صرح ابتداء بالإيجاب تجب طاعته، ولكن نزاعهم في مراده بالأمر المطلق، هل يعلم به أنه أراد به الإيجاب؟ فهذا نزاع في العلم بمراده، لا نزاع في وجوب طاعته فيما أراد به الإيجاب، فإن ذلك لا ينازع فيه إلا مكذب به»[(٤)].

---

(١) البحر المحيط (٢/ ٣٦٤)، وانظر: القرائن عند الأصوليين، للدكتور محمد المبارك (٢/ ٥٤٩).

(٢) انظر: المحصول (٢/ ٤١)، نهاية الوصول (٣/ ٨٥٢)، كشف الأسرار (١/ ٢٥٥)، الإبهاج (٢/ ٢٢)، نهاية السول (٢/ ٢٥١)، البحر المحيط (٢/ ٢٦٤)، القرائن عند الأصوليين (٢/ ٥٥١).

(٣) شرح مختصر الروضة (٢/ ٣٦٥).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٥٣-٥٤).

وقال الإسنوي: «الصيغة تفيد الوجوب إجماعاً عند انضمام القرينة إليها»[١].

الأقوال في المسألة:

لقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة اختلافاً كبيراً، وكثرت فيها الأقوال، حتى أصبحت من أكثر المسائل أقوالاً، وقد أوصلها بعضهم إلى خمسة عشر قولاً[٢]، وسنكتفي بأشهرها، وهي خمسة:

القول الأول: أن صيغة الأمر المطلق المجرد عن القرائن تقتضي الوجوب، وهو قول الجمهور[٣]، وإليه ذهب أكثر الحنفية[٤]، والمالكية[٥]، والحنابلة[٦]، والشافعية[٧]، وبعض المعتزلة[٨]، وحكاه المرداوي عن جمهور الفقهاء[٩].

---

(١) نهاية السول (٢/ ٢٥٥).

(٢) كما فعل ابن اللحام في القواعد والفوائد الأصولية (٢/ ٥٤٩).

(٣) انظر: قواطع الأدلة (١/ ٩٢)، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢/ ١٦٤)، بيان المختصر (٢/ ٢١)، التحبير (٥/ ٢٢٠٢)، شرح الكوكب المنير (٣/ ٣٩).

(٤) انظر: أصول الجصاص ١/ ٢٨٣)، أصول السرخسي (١/ ١٦)، جامع الأسرار (١/ ١٥٩)، بذل النظر (ص٥٩)، المغني للخبازي (ص٣١)، فواتح الرحموت (١/ ٣٧٣).

(٥) انظر: إحكام الفصول (١/ ٧٩)، شرح تنقيح الفصول (ص١٢٧)، تحفة المسؤول (٣/ ١٩)، رفع النقاب (٢/ ٤٥٣)، نشر البنود (١/ ١٢١).

(٦) انظر: العدة (١/ ٢٢٤)، التمهيد (١/ ١٤٥)، الواضح (٢/ ٤٠٠)، روضة الناظر (٢/ ٦٠٤)، أصول ابن مفلح (٢/ ٦٦١)، المسودة (ص٥)، شرح مختصر الروضة (٢/ ٣٦٥)، التحبير (٢/ ٢٢٠٢)، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام (٢/ ٥٤٩)، شرح الكوكب المنير (٣/ ٣٩).

(٧) انظر: التقريب والإرشاد الصغير (٢/ ٤٧)، البرهان (١/ ١٦٢-١٦٣)، التبصرة (ص٢٦)، شرح اللمع (١/ ٢٠٦)، قواطع الأدلة (١/ ٩٢)، المنخول (ص١٠٥)، المستصفى (١/ ٤١٩)، المحصول (٢/ ٤٤)، الأحكام (٢/ ١٦٢)، نهاية الوصول (٣/ ٨٥٤)، الإبهاج (٢/ ٢٢)، البحر المحيط (٢/ ٣٦٥).

(٨) اختاره أبو الحسين البصري وأبو علي الجبائي في أحد قوليه، انظر: المعتمد (١/ ٥٠).

(٩) انظر: التحبير (٥/ ٢٢٠٢).

القول الثاني: أنه يقتضي الندب، وهذا قول كثير من المتكلمين(١)، وبه قال بعض المالكية(٢)، ونقله الغزالي والآمدي عن الشافعي(٣)، وحكاه الشيرازي عن بعض الشافعية(٤)، وهو رواية مخرجة عن أحمد(٥)، وإليه ذهب أبو هاشم ومن تبعه من المعتزلة(٦).

القول الثالث: أنه يقتضي الإباحة، وهذا القول حكاه كثير من الأصوليين من غير أن ينسب إلى أحد(٧)، ونسبه الجويني إلى بعض المعتزلة(٨)، كما نسبه السرخسي إلى بعض أصحاب مالك(٩).

القول الرابع: أن الأمر المطلق موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب -وهو الطلب- أي ترجيح الفعل على الترك(١٠)، وهذا القول ينسب إلى أبي منصور الماتريدي(١١)، ومشايخ سمرقند من الحنفية(١٢).

---

(١) انظر: المستصفى (١/ ٤٢٦)، البحر المحيط٢/ ٣٦٧).
(٢) انظر: إحكام الفصول (١/ ٨٣-٨٤)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٢/ ٩٧٦).
(٣) انظر: المستصفى (١/ ٤٢٦)، والإحكام للآمدي (٢/ ١٦٢)، وقال الإسنوي في التمهيد (ص٢٦٧): «إنه وجه للشافعي».
(٤) انظر: التبصرة (ص٢٧).
(٥) انظر: التمهيد لأبي الخطاب (١/ ١٤٧)، المسودة (ص٥، ٦).
(٦) انظر: المعتمد (١/ ٥١)، البرهان (١/ ١٥٨)، نهاية الوصول (٣/ ٨٥٥).
(٧) انظر: المعتمد (١/ ٥٧)، العدة (١/ ٢٢٩)، قواطع الأدلة (١/ ٩٤)، بذل النظر (ص٥٩)، روضة الناظر (٢/ ٦٠٤)، البحر المحيط (٢/ ٣٦٨).
(٨) انظر: البرهان (١/ ١٥٨)، التلخيص (١/ ٢٦٣).
(٩) أصول السرخسي (١/ ١٦).
(١٠) بمعنى أنه تحمل عليهما معاً -الوجوب والندب- ولا تصرف إلى أحدهما إلا بقرينة، كما لا تحمل على غيرهما من المعاني المجازية إلا بقرينة مبينة للمعنى المراد. انظر: القرائن عند الأصوليين، للدكتور محمد المبارك (٢/ ٥٥٣-٥٥٤).
(١١) انظر: كشف الأسرار (١/ ٢٢٠)، تيسير التحرير (١/ ٣٤١)، وانظر: نهاية الوصول (٣/ ٨٥٦)، الإبهاج (٢/ ٢٣)، شرح الكوكب المنير (٣/ ٤٢).
(١٢) ميزان الأصول (١/ ٢٠٧)، تيسير التحرير (١/ ٣٤١)، التقرير والتحبير (١/ ٣٠٤).

القــول الخامــس: التوقف فــي كونه للندب أو الوجـوب حتى يرد الدليل ببيان المراد منه.

وإليه ذهب أبو الحسن الأشعري(١)، وبه قال القاضي الباقلاني(٢)، واختاره الجويني(٣)، والغزالي(٤)، وصححه الآمدي(٥).

الاستدلال باليقين في هذه المسألة:

استدل باليقيـن كل مـن أصحـاب القوليـن الثانـي والثالث وهم القائلون أنه يقتضي الندب، والإباحة.

أولاً: أصحاب القول الثاني القائلون أنه يقتضي الندب:

وكان استدلالهم باليقين على أوجه عدة منها:

الوجـه الأول: أنـه لابـد مـن تنزيل الأمر علـى أقل ما يشـترك فيه الوجـوب والنـدب، وهو طلب الفعـل واقتضاؤه، فـإن فعله خير من تركه، وهذا القدر المشـترك بينهما معلـوم مقطوع به قد تيقنا منه، أما لـزوم العقاب بترك فعـل المأمور به فغير مقطوع به، بل مشـكوك فيه فيتوقف فيه حتى يرد دليل من خارج(٦).

قال السرخسـي: «والذين قالوا بالندب ذهبوا إلى أن الأمر لطلب المأمور به من المخاطب، وذلك يرجح جانب الإقدام عليه ضرورة،

(١) انظر: شرح اللمع (١/ ٢٠٦)، البرهان (١/ ١٥٧)، الإحكام (٢/ ١٦٣)، نهاية الوصول (٣/ ٨٥٦).

(٢) التقريب والإرشاد الصغير (٢/ ٢٧، ٣٤).

(٣) البرهان (١/ ١٥٧).

(٤) المستصفى (٣/ ١٣٦).

(٥) الإحكام له (٢/ ١٦٣).

(٦) انظـر: روضة الناظـر (٢/ ٦٠٥-٦٠٥)، المهذب في علم أصول الفقـه المقارن، للدكتور عبد الكريم النملة (٣/ ١٣٤٤).

وهـذا الترجيـح قد يكون بالإلـزام، وقد يكـون بالنـدب، فيثبت أقل الأمرين؛ لأنه المتيقن به حتى يقوم الدليل على الزيادة»[(١)].

وعبـر الغزالي عن هذا الوجه من الاسـتدلال بقولـه: «... أنه لابد مـن تنزيل قولـه: «افعل»، وقولـه: «أمرتكم» على أقل ما يشـترك فيه الوجـوب والندب، وهو طلـب الفعل واقتضـاؤه، وأن فعله خير من تركـه، وهـذا معلوم، وأما لـزوم العقاب بتركه فغير معلـوم، فيتوقف فيه»[(٢)].

الوجـه الثانـي: أن المنـدوب داخـل فـي الواجـب بنـاء علـى أن المنـدوب ما فعله خير من تركه، غير أن المندوب لا يلام على تركه، والواجـب ليـس كذلك، فيجـب تنزيل الأمـر على المنـدوب لكونه متيقناً.

قـال الآمدي: «المنـدوب ما فعله خيـر من تركه، وهـو داخل في الواجـب، فـكل واجـب منـدوب، وليـس كل منـدوب واجبـاً؛ لأن الواجـب ما يلام على تركـه، والمندوب ليس كذلـك، فوجب جعل الأمر حقيقة فيه لكونه متيقناً»[(٣)].

وقـال صفي الدين الهندي: «أن المنـدوب داخل في الواجب بناء علـى أن المنـدوب ما فعله خير مـن تركه، فحينئذ يكـون كل واجب مندوبـاً من غيـر عكس، فوجـب جعل الأمـر حقيقة فـي المندوب؛ لكونه متيقناً»[(٤)].

---

(١) أصول السرخسي (١/ ١٧).

(٢) المستصفى (١/ ٤٢٧)، وقريباً منه ذكره الباقلاني في التقريب والإرشاد الصغير (٢/ ٣٩)، والباجي في إحكام الفصول (١/ ٨٤-٨٥).

(٣) الإحكام (٢/ ١٩٠).

(٤) نهاية الوصول (٣/ ٩٠٩).

الوجه الثالث: أن الأمر طلب، والطلب يدل على حسن المطلوب لا غير، والمندوب حسن فيصح طلبه، وما زاد على ذلك وهو وجوب العقاب بالترك لا يدل عليه مطلق الأمر، ولا يلزم منه، فنبقى على المتيقن، وهو الندب(١).

وقد نقل الزركشي عن الأستاذ أبي منصور(٢) قوله: «هو قول المعتزلة؛ لأن عندهم أن الأمر يقتضي حسن المأمور به، وقد يكون الحسن واجباً، وقد يكون ندباً، وكونه ندباً يقين، وفي وجوبه شك فلا يجب إلا بدليل»(٣).

وقد أوضح الشيرازي ذلك بقوله: «إن الأمر عندهم يقتضي الإرادة، فإذا صدر عن الحكيم -وهو الله سبحانه وتعالى ومن يخبر عنه من الرسل- اقتضى حسن المأمور به، والحسن ينقسم إلى واجب وندب، فيحمل على ما يقتضيه الاسم، وهو الندب، ولا يحمل على ما زاد على ذلك إلا بدليل»(٤).

وبقوله أيضاً: «واحتج المعتزلة: بأن الأمر من الحكيم يقتضي حسن المأمور به؛ إذ لا يجوز أن يريد الإباحة في دار التكليف، وحسنه لا يقتضي أكثر من الندب، وأما الزيادة على ذلك فلا تقتضيه؛ فحملناه على أدنى ما يقتضيه اللفظ»(٥).

---

(١) انظر: روضة الناظر (٢/ ٦٠٥).

(٢) هو: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الإسفراييني الشافعي، الأصولي الماهر المفسر الأديب، له مصنفات منها: التحصيل، والفصل، كلاهما في أصول الفقه، الفرق بين الفرق، شرح المفتاح لابن القاص، وغيرها توفي سنة ٤٢٣هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٣/ ٢٣٨)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٧٢)، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٣/ ٢٣٨)، بغية الوعاة (٢/ ١٠٥).

(٣) انظر: البحر المحيط (٣/ ٣٦٧-٣٦٨).

(٤) شرح اللمع (١/ ٢٠٦).

(٥) التبصرة (ص٣٣).

قال أبو الخطاب: «احتج من قال: إن الأمر حقيقة في الندب بأشياء منها: أن الأمر من الحكيم يقتضي حسن المأمور به، وحسنه لا يقتضي وجوبه، بدليل النوافل والمباحات فإنها حسنة وليست واجبة، فصار الوجوب صفة زائدة على حسن الشيء، فحملناه على أقل ما يقتضيه الأمر، ولم نحمله على الزيادة»[1].

وقال أبو الحسين البصري في معرض الاستدلال لهم: «فإذا قال القائل لغيره: افعل، أفاد ذلك أنه مريد منه الفعل، فإن كان القائل لغيره حكيماً، وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه يستحق لأجلها المدح إذا كان المقول له في دار التكليف، وجاز أن يكون واجباً، وجاز أن لا يكون واجباً، بل يكون ندباً، فإذا لم يدل الدلالة على وجوب الفعل وجب نفيه، والاقتصار على التحقق، وهو كون الفعل ندباً يستحق فاعله المدح»[2].

الوجه الرابع: وقد عبر عنه ابن قدامة بقوله: «لأن الشارع يأمر بالمندوبات والواجبات معاً، فعند وروده يحتمل الأمرين معاً، فيحمل على اليقين»[3].

الموقف من هذا الدليل:

ناقش الأصوليون هذه الأوجه من الاستدلال باليقين بعدة اعتراضات:

أولاً: نوقش الوجه الأول بما يلي:

١. أن هذا إثبات للغة بالقياس والاستدلال، ومن المعلوم أن

(١) التمهيد (١/ ١٦٩).

(٢) المعتمد١/ ٥١)، وانظر: التقريب والإرشاد الصغير (٢/ ٣٩)، قواطع الأدلة (١/ ٩٣).

(٣) روضة الناظر (٢/ ٦٠٥).

اللغة إنما تثبت بالنقل دون ذلك، فلا سبيل لكم إلى تصحيح هذا لعدم النقل عن أهل اللغة(١).

٢. أنه لو وجب تنزيل الألفاظ على الأقل المتيقن -كما زعمتم- لوجب تنزيل صيغة الأمر على الإباحة والإذن؛ لأن ذلك أقل ما يجب صرفها إليه، ولما لم يجب حملها على الإباحة بطل استدلالكم(٢).

٣. أنه إنما يستقيم ما ذكرتموه أن لو ثبت كون الواجب ندباً وزيادة، فتسقط الزيادة المكون منها ويبقى الأصل، وليس كذلك، بل يدخل في حد الندب جواز تركه، وجواز ترك الفعل ليس موجوداً في الوجوب(٣).

٤. ما ذكره السرخسي بقوله: «إن الأمر لما كان لطلب المأمور به، اقتضى مطلقه الكامل من الطلب؛ إذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم، فإنه مفترض الطاعة بملك الإلزام»(٤).

ويوضحه التفتازاني بقوله: «أن الوجوب كمال الطلب، والأصل في الأشياء الكمال؛ لأن الناقص ثابت من وجه دون وجه، فمن جعله للإباحة أو الندب جعل النقصان أصلاً والكمال عارضاً، وهو قلب المعقول»(٥).

٥. أن الأمر لا يخلو إما أن يكون حقيقة في الإيجاب خاصة، فعند

(١) انظر: التقريب والإرشاد الصغير (٢/ ٤٠-٤١)، إحكام الفصول (١/ ٨٥)، المستصفى (١/ ٤٢٧)، القرائن عند الأصوليين (٢/ ٥٧١).

(٢) نفس المراجع والصفحات.

(٣) انظر: التقريب والإرشاد الصغير (٢/ ٤٠-٤١)، إحكام الفصول (١/ ٨٥)، المستصفى (١/ ٤٢٧)، روضة الناظر (٢/ ٦١١).

(٤) أصول السرخسي (١/ ١٧)، وانظر: كشف الأسرار (١/ ٢٦١).

(٥) التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، لسعد الدين التفتازاني (١/ ٤٣٦).

الإطلاق يحمل على حقيقته، أو يكون حقيقة في الإيجاب والندب جميعاً، فيثبت لمطلقه الإيجاب؛ لتضمنه الندب والزيادة، لا يجوز أن يقال: هو للندب حقيقة وللإيجاب مجازاً؛ لأن هذا يؤدي إلى تصويب قول من قال: إن الله لم يأمر بالإيمان ولا بالصلاة، وبطلان هذا لا يخفى على ذي لب[١].

٦. أن ما قالوه يبطل بلفظ العام فإنه يتناول الثلاثة فما فوق ذلك، ثم عند الإطلاق لا يحمل على المتيقن، وهو الأقل، وإنما يحمل على الجنس لتكثير الفائدة به، وكذا صيغة الأمر[٢].

٧. أنه لو لم يكن في القول بما قالوا إلا ترك الأخذ بالاحتياط لكان ذلك كافياً في وجوب ترك ما ذهبوا إليه والمصير إلى قول من يرى أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب؛ لأن المكلف بفعله المندوب يستحق الثواب ولا يستحق بتركه للعقاب، والواجب يستحق بفعله الثواب، ويستحق بتركه العقاب، فالقول بأن مقتضى مطلق الأمر الإيجاب فيه معنى الاحتياط من كل وجه[٣].

٨. أن هذا الاستدلال وهو أن الندب هو المتيقن؛ لأنه أقل الأمرين، فيحمل عليه الأمر المطلق، استدلال عقلي، وهو معارض بأدلة القائلين بحمله على الوجوب، وهي أدلة نقلية من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وإجماع أهل اللغة والعرف، وإذا تعارض الدليل النقلي مع الدليل العقلي، فإنه يقدم الدليل النقلي، خاصة في مسألة لغوية كهذه المسألة[٤].

---

(١) انظر: أصول السرخسي (١/ ١٧)، كشف الأسرار (١/ ٢٦١).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/ ١٧).

(٣) نفس المرجع والصفحة.

(٤) انظر: روضة الناظر (٢/ ٦١٠)، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (٣/ ١٣٤٥).

ثانياً: نوقش الوجه الثاني من الاستدلال باليقين بما يأتي:

١. أن ما ذكرتموه من أن المندوب داخل في الواجب؛ لأن كل واجب مندوب، وليس كل مندوب واجباً؛ لأن الواجب ما يلام على تركه بخلاف المندوب فوجب حمل الأمر المطلق على الندب، لكونه متيقناً، بأن ذلك غير مسلم، بل لا يخرج عن دائرة الظن، ولا يعد يقيناً، ومسألتنا هذه مما يطلب فيها القطع لا الظن[١].

٢. منع كون المندوب داخلاً في الواجب؛ وهذا لأن جواز الترك معتبر فيه، وهو ينافي ماهية الوجوب، فكيف يكون داخلاً فيه[٢].

٣. سلمنا ذلك، لكنه يقتضي أن يكون جعله حقيقة في رفع الحرج عن الفعل -الذي هو قدر مشترك بين المباح والمندوب والواجب- أولى لكونه متيقناً؛ فإن كل مندوب هو مما رفع الحرج عن فعله من غير عكس، فهو باطل وفاقاً[٣].

ثالثاً: نوقش الوجه الثالث من الاستدلال باليقين بما يأتي:

١. أن هذه دعوى، وشرح لمذهبهم، وأنه لا يقتضي أكثر من ذلك، وليس قولهم في هذا إلا كقول من يقول في قوله: أوجبت عليك، أنه لا يقتضي أكثر من ذلك، فلا يحمله على الإيجاب[٤].

٢. أن هذا القول مبني على مذهبهم -أي المعتزلة- وهو أن الأمر

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ١٩٠)، نهاية الوصول (٣/ ٩٠٩).
(٢) نهاية الوصول (٣/ ٩٠٩).
(٣) نفس المرجع السابق، وانظر: الإحكام للآمدي (١/ ١٩٠).
(٤) التبصرة (ص٣٤)، وفصله بشكل أوسع أبو الخطاب في التمهيد (١/ ١٦٩-١٧٠).

يستلزم الإرادة خلافاً للأشاعرة الذين يرون عدم استلزام ذلك، أما أهل السنة والجماعة فالإرادة عندهم نوعان: قدرية كونية، وشرعية أمرية، فالله سبحانه يأمر بالطاعة وينهى عن المعاصي إرادة دينية شرعية، فإذا امتثل العبد اجتمع فيه إرادتان قدرية كونية، ودينية شرعية، وإذا لم يمتثل صار عاصياً بإرادة الله القدرية الكونية، والله تعالى لم يرد منه ذلك شرعاً وديناً[(١)].

٣. ثم هذا يبطل بالنهي، فإنه يدل من الحكيم على كراهية المنهي عنه، وكراهيته لا تقتضي التحريم؛ لأنه قد يكره كراهية تنزيه، ثم لم يحمل على أدنى ما تتناوله الكراهة، فبطل ما قالوه[(٢)].

٤. أنه إن كان الأمر يقتضي حسن المأمور به، فهو يقتضي قبح ضده، ولا يمكنه ترك ضده إلا بفعل المأمور به، فوجب أن يكون واجباً[(٣)].

٥. أنه لو وجب تنزيل الألفاظ على الأقل المتيقن لوجب تنزيل هذا على الإباحة والإذن، إذ قد يقال: أذنت لك في كذا فافعله، فهو الأقل المشترك، أما حصول الثواب بفعله فليس بمعلوم، كلزوم العقاب بتركه، لا سيما على مذهب المعتزلة، والمباح -عندهم- حسن، ويجوز أن يفعله الفاعل لحسنه ويأمر به، وكذلك يلزم تنزيل صيغة الجمع على أقل الجمع، ولم يذهبوا إليه[(٤)].

---

(١) انظر: المعتمد (١/ ٥٢-٥٣)، ميزان الأصول للسمرقندي (ص٢٨٩)، المستصفى (١/ ٤١٥-٤١٦)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٩-٣٠)، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، للدكتور محمد العروسي عبد القادر (ص١١٨-١٢٧).

(٢) التبصرة (ص٣٤)، وانظر: شرح اللمع (١/ ٢١١)، التمهيد (١/ ١٧٠).

(٣) التبصرة (ص٣٤)، وانظر: شرح اللمع (١/ ٢١١)، التمهيد (١/ ١٧٠).

(٤) المستصفى (١/ ٤٢٧).

رابعاً: يمكن أن يناقش الوجه الرابع من الاستدلال باليقين بما يأتي:

١. أن أمر الله بالواجبات والنوافل يستدعي كمال الامتثال، وكمال الامتثال يقيناً يكون بحمل الأمر على الوجوب حتى يأتي دليل ينزله عن ذلك، بخلاف حمله على الندب فهو عمل بالظن[١].

٢. أن الاحتياط في الدين والبراءة من التكاليف يقيناً لا يكون بحمل الأمر على الندب، بل بحمله على الوجوب حتى يرد دليل ينزله عن ذلك[٢].

٣. ما سبق من أجوبة عن الأوجه السابقة من الاستدلال.

ثانياً: أصحاب القول الثالث القائلين بأنه يحمل على الإباحة:

استدل أصحاب هذا القول بقولهم: إن الأمر لطلب وجود المأمور به، فينبغي تنزيل صيغته على الإباحة والإذن؛ لأنها أقل ما يجب صرفها إليه، فهي المتيقنة، فليكن الأمر حقيقة فيها، ويقف حملها على خصوصية الندب أو الوجوب على القرينة؛ لأنهما مشكوك فيهما، فلا يحمل عليهما بالشك[٣].

قال الغزالي: «وقال بعض الناس: يدل على رفع الحرج والإباحة؛ لأنه متردد بين الوجوب والندب، وهذا القدر مستيقن»[٤].

---

(١) انظر معنى هذه المناقشة في: أصول السرخسي (١/ ١٧٠).

(٢) انظر معنى هذه المناقشة في: المحصول للرازي (٢/ ٩١).

(٣) انظر: المستصفى (١/ ٤٢١-٤٢٢)، شرح مختصر الروضة (٢/ ٣٦٦)، التلويح (٢/ ٣٣٦-٣٣٧)، كشف الأسرار للبخاري (١/ ٢٦١-٢٦٢)، القرائن عند الأصوليين (٢/ ٥٧٢).

(٤) المنخول (ص١٠٥).

وقال ابن قدامة: «وقال بعضهم: يقتضي الإباحة؛ لأنها أدنى الدرجات، فهي مستيقنة، فيجب حمله على اليقين»[(١)].

الموقف من هذا الدليل:

نوقش هذا الاستدلال من عدة وجوه:

الوجه الأول: أن هذا الاستدلال إثبات للغة بالقياس والاستدلال، ولا يصح؛ لأن اللغة إنما تثبت بالنقل[(٢)].

الوجه الثاني: أن هذا الاستدلال يخالف حقيقة الأمر؛ لأن الأمر استدعاء وطلب، والإباحة ليست طلباً ولا استدعاء، بل إذن له وإطلاق[(٣)].

الوجه الثالث: وعلى التسليم أن يكون موجب الأمر الإباحة، وأن الإباحة تدخل تحت حقيقة الطلب والاستدعاء، فلابد أن يكون جانب إيجاد الفعل راجحاً على جانب الترك، وليس في الإباحة ذلك[(٤)].

قال الغزالي: «فإن قيل: بم تنكرون على من يحمله على الإباحة؛ لأنها أقل الدرجات، فهو مستيقن، قلنا هذا باطل من وجهين: أحدهما: أنه محتمل للتهديد والمنع، فالطريق الذي يعرف أنه لم يوضع للتهديد يعرف أنه لم يوضع للتخيير، الثاني: أن هذا من قبيل الاستصحاب لا من قبيل البحث عن الوضع، فإنا نقول: هل تعلم أن مقتضى قوله: افعل للتخيير بين الفعل والترك، فإن قال: نعم، فقد

(١) روضة الناظر (٢/ ٦٠٤)، وانظر: المحصول لابن العربي (١/ ٥٦).
(٢) انظر: المنخول (ص١٠٥)، كشف الأسرار للبخاري (١/ ٢٦١-٢٦٢)، القرائن عند الأصوليين (٢/ ٥٧٢).
(٣) روضة الناظر (٢/ ٦١٠).
(٤) انظر: كشف الأسرار (٢/ ٢٦١-٢٦٢)، القرائن عند الأصوليين (٢/ ٥٧٢).

باهـت واختـرع، وإن قال: لا، فتقول: فأنت شـاك في معناه، فيلزمك التوقـف، فيحصل من هـذا أن قوله: افعل، يدل علـى ترجيح جانب الفعـل علـى جانب الترك بأنـه ينبغي أن يوجد، وقولـه: لا تفعل يدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل، وأنه ينبغي أن لا يوجد، وقولـه: أبحـت لـك فـإن شـئت فافعـل، وإن شـئت فلا تفعـل يرفع الترجيح»[١].

(١) المستصفى (١/ ٤٢٢).

المبحث الثاني
اقتضاء الأمر التكرار

صورة المسألة:

إذا ورد أمر مطلق بفعل، فهل يقتضي ذلك فعله مرة واحدة، أو يقتضي تكرار الفعل؟

والمراد بتكرر الفعل: أن يوجب فعلاً، ثم آخر، فصاعداً[١].

تحرير محل النزاع:

لتحرير محل النزاع لابد من التنبيه على الأمور الآتية:

١. الخلاف في هذه المسألة مقتصر على القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي الإيجاب أو من توقف فيه دون من قال بأن الأمر يقتضي الندب أو الإباحة؛ لأن من ذهب إلى أن الأمر للوجوب يلزم من قوله أن يقال له: هل يخرج عن العهدة والإثم بمرة أم لابد من التكرار، ومن قال بالندب أو الإباحة فهو مخير بين أن يأتي به مرة أو مرات؛ لأنه لا إثم في تركه، فضلاً عن ترك تكراره[٢].

٢. لا خلاف بين الأصوليين أن صيغة الأمر لا تقتضي بمجردها

(١) انظر: ميزان الأصول للسمرقندي (١/ ٢٣٠)، وتعليق المحقق الدكتور عبد الملك السعدي عليه.

(٢) كشف الأسرار للبخاري (١/ ٢٨٢).

فعل مرات محصورة كمرتين أو ثلاث، بل الخلاف في المرة أو التكرار أو الوقف فيهما، فأما كونها تقتضي عدداً محصوراً فلا أحد يقول بذلك[١].

قال الباقلاني: «اعلموا أنه ليس في الأمة من يقول: إن معقول مطلقه يقتضي فعل مرات محصورة بين اثنتين أو عشر أو غير ذلك، وإنما يجب أن يقال: إنه على الوقف والاحتمال على ما قلناه، وأن المعقول منه التكرار، أو فعل مرة، وما عدا هذا باطل بإجماع»[٢].

وقال ابن عقيل: «ولا تختلف الأمة أنه لا يقتضي فعل مرات محصورة، كمرتين أو ثلاث...»[٣].

٣. لا خلاف بينهم أيضاً أنه إذا كان الأمر مقيداً بمرة واحدة، مثل قولك: أعط زيداً درهماً واحداً مرة واحدة أو مقيداً بمرات، كقولك: أعط زيداً درهماً ثلاث مرات، فإن الأمر في هاتين الحالتين يكون مقيداً لما قيد به من المرة أو المرات[٤].

٤. أنه لا خلاف بينهم أن صيغة الأمر المطلق إذا احتفت بها قرائن تدل على التكرار بأنها تحمل عليه، وكذا إذا احتفت بها قرائن تدل على المرة حملت عليها، وإنما الخلاف في صيغة الأمر المجردة عن القرائن الدالة على الوحدة والمرة والتكرار[٥].

قال الطوفي: «لو اقترن بالأمر قرينة تكرار غير الشرط أو قرينة مرة واحدة وجب العمل بمقتضى القرينة»[٦].

---

(١) رفع الحاجب (٢/ ٥١١)، القرائن عند الأصوليين (٢/ ٥٨٨).
(٢) التقريب والإرشاد الصغير (٢/ ١٢١).
(٣) الواضح (٢/ ٥٦٨).
(٤) انظر: المهذب في علم أصول الفقه المقارن (٣/ ١٣٦٧).
(٥) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع (١/ ٤٨٢)، القرائن عند الأصوليين (٢/ ٥٨٧).
(٦) شرح مختصر الروضة (٢/ ٣٧٥).

وقـال التفتازاني: «لا خلاف فـي أن الأمر المقيد بقرينة العموم أو التكـرار أو الخصـوص والمرة يفيـد ذلك، وإنما الخـلاف في الأمر المطلق»(١).

٥. أنـه لا خـلاف على أن فعـل المرة لابد منه، مـن جهة أن المرة ثابتـة سـواء كان وضع صيغة الأمر لها بمفردهـا، أم للتكرار التي هي بعضه؛ وذلك لأن الأمر يستحيل ثبوته دونها(٢).

قال الباقلانـي: «اعلموا -رحمكم الله- أنه ليس المراد بقولنا: إنه محتمـل لفعل مرة وللتكرار أنه لا يعقل منه فعل مرة واحدة وحسـن تقديـم فعلهـا، وإنما نعني بذلك أن ما زاد علـى المرة يمكن أن يراد، ويمكـن أن لا يـراد، فأما فعـل المـرة وتعجيلها عقيب الأمـر فمتفق عليه»(٣).

وقـال ابن عقيل: «واعلم أن أهـل الوقف لا يقولون: إنا لا نعقل المـراد مـن الأمر، وإنه يراد فعل مرة، بـل يقولون: لا نعلم هل يراد الزيـادة عليهـا أو لا يراد؟ فوقفوا عن القـول بالمرة فقط، لاحتمال الأمـر فـي الزيـادة، وإلا فمع ثبوت كـون الصيغة أمـراً بدلالة لابد مـن مقتضى فعل، لكن ذلك الفعل لا يعلم مـرة فقط أو زيادة على المرة»(٤).

وقال ابن السـبكي: «والغرض أنه لم يقل أحد: إن المرة لا تعقل، لا من الواقفية ولا من غيرهم»(٥).

---

(١) التلويح (١/ ٣٤٧).
(٢) رفع الحاجب (٢/ ٥١١-٥١٢)، القرائن عند الأصوليين (٢/ ٥٨٨).
(٣) التقريب والإرشاد الصغير (٢/ ١٢١).
(٤) الواضح (٢/ ٥٦٨-٥٦٩).
(٥) رفع الحاجب (٢/ ٥١١).

الأقوال في المسألة:

اختلف الأصوليون في اقتضاء الأمر التكرار على عدة أقوال، أهمها ما يأتي:

القول الأول: أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار ولا يحتمله بل تبرأ الذمة بالامتثال مرة واحدة، وهذا قول جمهور الأصوليين، فهو قول أكثر الحنفية(١)، ونسب إلى الإمام مالك(٢)، واختاره أكثر أصحابه(٣)، وقال به أكثر الشافعية(٤)، وبعض الحنابلة(٥)، وهو اختيار أبي الحسين البصري(٦)، وقد انقسم أصحاب هذا القول في صفة دلالته على المرة الواحدة إلى فريقين:

الفريق الأول: أنه لا يدل بذاته على المرة، وإنما يقتضي طلب الماهية من غير إشعار بالوحدة والكثرة، فأما المرة الواحدة فلابد منها ضرورة أنه لا يمكن إيقاع الماهية بدونها، كما لا يمكن إدخال الماهية في الوجود بدونها، فصارت المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به(٧).

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٢/ ١٣٥)، تقويم الأدلة (ص٤٠)، أصول السرخسي١/ ٢٠)، بذل النظر (ص٨٨)، المغني للخبازي (ص٣٤)، بديع النظام (١/ ٤١٠-٤١١)، كشف الأسرار للنسفي١/ ٥٨)، كشف الأسرار للبخاري (١/ ٢٨٢)، تيسير التحرير (١/ ٣٥١)، فواتح الرحموت (١/ ٣٨٠).

(٢) انظر: إيضاح المحصول من برهان الأصول، للمازري (ص٢٠٥).

(٣) انظر: إحكام الفصول (١/ ٨٩)، المحصول لابن العربي (ص٥٩)، المنتهى (ص٩٢)، شرح تنقيح الفصول (ص١٣٠)، تحفة المسؤول (٣/ ٢٦)، نشر البنود (١/ ١٢٤).

(٤) انظر: شرح اللمع (١/ ٢٢٠)، التبصرة (ص٤١)، البرهان (١/ ١٦٤)، قواطع الأدلة (١/ ١١٥)، شرح المعالم (١/ ٢٦٤-٢٦٥)، الإبهاج (٢/ ٤٨)، نهاية السول (٢/ ٢٧٥)، شرح المحلي (١/ ٢٧٩).

(٥) حيث اختاره منهم أبو الخطاب في التمهيد (١/ ١٨٧)، وابن قدامة في روضة الناظر (٢/ ٦١٦)، والطوفي في شرح مختصر الروضة (٢/ ٣٧٤).

(٦) انظر: المعتمد (١/ ٩٨).

(٧) انظر: رفع الحاجب (٢/ ٥١٠)، نهاية السول (١/ ٤١٨).

وإلى هذا ذهب الشيرازي(١)، وابن السمعاني(٢)، والرازي(٣)، والآمدي(٤)، وابن الحاجب(٥)، والبيضاوي(٦)، وابن السبكي(٧) وغيرهم.

الفريق الثاني: أنه يقتضي المرة الواحدة بلفظه ووضعه، وبهذا قال سائر مشايخ الحنفية(٨)، وعزي إلى أكثر الشافعية(٩).

القول الثاني: أن الأمر المطلق يقتضي التكرار المستوعب لجميع العمر بحسب الإمكان(١٠)، وهذا القول منسوب إلى الإمام مالك(١١)، واختاره بعض أصحابه(١٢)، وذهب إليه بعض

(١) انظر: التبصرة (ص٤١).
(٢) انظر: قواطع الأدلة (١/ ١١٥).
(٣) انظر: المحصول (٢/ ٩٨).
(٤) انظر: الإحكام له (٢/ ١٩١).
(٥) انظر: مختصر المنتهى ١/ ٦٥٨)، تحقيق: نزيه حماد (١/ ٦٥٨).
(٦) انظر: نهاية السول (١/ ٤١٧).
(٧) انظر: رفع الحاجب (٢/ ٥١).
(٨) انظر: أصول السرخسي (١/ ٢٠)، كشف الأسرار، للبخاري (١/ ٢٨٣).
(٩) انظر: شرح اللمع (١/ ٢٢٠)، التبصرة (ص٤١)، نهاية الوصول (٣/ ٩٢٣)، نهاية السول (١/ ٤١٨)، البحر المحيط (٢/ ٢٨٦).
(١٠) قال ابن عقيل في الواضح (٢/ ٦٩): إذا وجب الدوام، فإنه إنما يجب بحسب الإمكان فيخرج من الزمان أوقات حاجة الإنسان وضروراته، وذلك لنص الكتاب والسنة القاضي على الأمر بالتقييد كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقول النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»، وانظر: شرح اللمع (١/ ٢٢٠)، والبرهان (١/ ١٦٤)، الإحكام (٢/ ١٩٠)، الكاشف عن المحصول (٢/ ٢٨٩)، شرح تنقيح الفصول (ص١٣٠)، رفع الحاجب (٢/ ٥١٠-٥١١)، البحر المحيط (٢/ ٣٨٦).
(١١) نسبه إليه ابن خويز منداد وابن القصار استقراء من كلامه، انظر: مقدمة ابن القصار (ص٢٩١-٢٩٢)، إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص٢٠٥).
(١٢) كابن خويز منداد وابن القصار، انظر: مقدمة ابن القصار (ص٢٩١)، إحكام الفصول (١/ ٨٩)، إيضاح المحصول (ص٢٠٦)، شرح تنقيح الفصول (ص١٣٠)، تحفة المسؤول (٣/ ٢٦).

الشافعية[(١)]، وذكر رواية عن الإمام أحمد[(٢)]، اختارها أكثر أصحابه[(٣)].

ونسبه الغزالي لأبي حنيفة والمعتزلة[(٤)].

القول الثالث: التوقف في المسألة بمعنى أنه محتمل للمرة، ومحتمل لعدد محصور زائد على المرة والمرتين، ومحتمل للتكرار في جميع الأوقات، وإليه ذهب أبوبكر الباقلاني[(٥)]، وإمام الحرمين الجويني[(٦)]، والغزالي[(٧)].

ولعل المراد بالتوقف هنا: الوقف فيما زاد على المرة الواحدة، قال المازري[(٨)]: «لأن المرة الواحدة متفق على ثبوتها، ويستحيل تحقق الأمر دونها، لاستحالة أمر لا يتعلق بمأمور به»[(٩)].

---

(١) ذهب إليه أبو إسحاق الإسفراييني منهم: انظر: البرهان (١/ ١٦٤)، قواطع الأدلة (١/ ١١٥)، الإحكام (٢/ ١٩٠)، البحر المحيط (٢/ ٣٨٥).

(٢) انظر: العدة (١/ ٢٦٤)، الواضح (٢/ ٥٤٥-٥٤٦)، المسودة (ص٢٠)، أصول الفقه، لابن مفلح (٢/ ٦٧٠)، شرح الكوكب المنير (٣/ ٤٣).

(٣) كالقاضي أبي يعلى في العدة (١/ ٢٦٤)، وانظر: الواضح (٢/ ٥٤٥)، التحبير (٥/ ٢٢١١).

(٤) انظر: المنخول (ص١٠٨)، وانظر: شرح الكوكب المنير (٣/ ٤٣).

(٥) انظر: التقريب والإرشاد الصغير (٢/ ١١٧-١١٨).

(٦) انظر: البرهان (١/ ١٦٦-١٦٧).

(٧) انظر: المنخول (ص١٠٨)، المستصفى (٢/ ٢).

(٨) هو: أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي، كان محدثاً فقيهاً أصولياً متكلماً أديباً، بلغ إمامة المالكية في عصره، ومازر بلدة بجزيرة صقلية، له مؤلفات كثيرة منها: المعلم بفوائد صحيح مسلم، شرح التلقين للقاضي عبد الوهاب، التعليق على المدونة، إيضاح المحصول من برهان الأصول وغيرها، توفي سنة ٥٣٦هـ.
انظر ترجمته في: الديباج المذهب (٢/ ٢٧٩-٢٨١)، وفيات الأعيان (٢/ ٢٦)، شجرة النور الزكية (ص١٢٧).

(٩) إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص٢٠٦).

وقال إمام الحرمين: «فإن قيل: فما المختار، وقد أبطلتم بزعمكم مسلك الفريقين، وليس بين النفي والإثبات مرتبة؟ قلنا: الصيغة المطلقة تقتضي الامتثال، والمرة الواحدة لابد منها، وأنا على الوقف في الزيادة عليها، فلست أنفيه، ولست أثبته، والقول في ذلك يتوقف على القرينة...»[(١)].

الاستدلال باليقين في هذه المسألة:

استدل أصحاب القول الأول، وهم القائلون بأن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار باليقين، وكان استدلالهم به على أوجه متعددة:

الوجه الأول: أن الأمر لطلب الفعل، وطلب الفعل يفتقر إلى واحد بحيث لا يتحقق ولا يوجد بدونه، فكان الواحد هو المتيقن من كل وجه، فلذلك كان هو أولى بكونه موجباً[(٢)].

الوجه الثاني: أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه، وهو أدنى ما يعد به ممتثلاً، ويحمل على الجنس بدليله، وهو النية؛ وذلك لأن الأمر يدل على مصدر مفرد، والمفرد لا يقع على العدد، بل على الواحد حقيقة، وهو المتيقن...[(٣)].

أو بمعنى آخر: أن الأمر يقع على أقل جنسه، وهو الفرد الحقيقي؛ ويحتمل كل الجنس، وهو الفرد الحكمي مثاله: لو قال لامرأته: طلقي نفسك، فيقع على الواحدة إلا أن ينوي الثلاث، فالواحدة فرد حقيقي متيقن، والثلاث فرد حكمي محتمل[(٤)].

الوجه الثالث: أنه ليس في الصيغة احتمال العدد ولا احتمال

(١) البرهان (١/ ١٦٦-١٦٧).
(٢) انظر: الكافي شرح أصول البزدوي للسغناقي (١/ ٣٦٥).
(٣) التلويح (١/ ٣٤٩).
(٤) انظر: شرح نور الأنوار على المنار للصديقي (١/ ٥٨).

التكرار، ألا ترى من يقول لغيره: اشتر لي عبداً لا يتناول هذا أكثر من عبد، ولا يحتمل الشراء مرة بعد مرة أيضاً، وكذلك قوله: زوجني امرأة لا يحتمل إلا مرة واحدة، فلا يحتمل تزويجاً بعد تزويج إلا أن ما به يتم فعله عند الحركات التي توجد منه له كل أو بعض، فيثبت بالصيغة اليقين الذي هو الأقل للتيقن به(١).

الوجه الرابع: أن من قال لغيره: لا تتصدق من مالي، يتناول النهي عن كل درهم من ماله، خلاف قوله: تصدق من مالي؛ فإنه لا يتناول الأمر إلا الأقل على احتمال أن يكون مراده كل ماله(٢).

الوجه الخامس: أن قول القائل: دخل فلان الدار إخبار عن دخوله على احتمال أن يكون دخل مرة أو مرتين أو مراراً، فكذلك قوله: ادخل، يكون طلب الدخول منه على احتمال أن يكون المراد مرة أو مراراً، ثم الموجب ما هو المتيقن به دون المحتمل(٣).

ويظهر لي أن قول الجمهور أرجح؛ لأنه اليقين، وبه يخرج المكلف من العهدة وتبرأ الذمة، إلا أن يوجد قرائن حالية ومقالية وعرفية ولفظية وغيرها تدل على عدم التكرار فحينئذ تحمل عليه، أو على الوحدة فتحمل عليه أيضاً(٤).

وسبب الخلاف هنا هو مدى استعمال المرة والتكرار في النصوص الشرعية ومتى تحمل؟ وفي هذا يقول جلال الدين المحلي: «ومنشأ الخلاف: استعماله فيهما(٥) كأمر الحج والعمرة،

(١) انظر: أصول السرخسي (١/ ٢٣).
(٢) انظر: أصول السرخسي (١/ ٢١).
(٣) نفس المرجع والصفحة.
(٤) انظر لبعض هذه القرائن في كتاب: التقريب والإرشاد الصغير (٢/ ١٤١)، شرح تنقيح الفصول (ص١٣٣)، القرائن عند الأصوليين (٢/ ٦٠٤-٦٠٨).
(٥) أي في المرة والتكرار.

وأمـر الصلاة والزكاة والصوم، فهل هو حقيقة فيهما؛ لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة؟ أو في أحدهما حذراً من الاشتراك، ولا نعرفه؟ أو هـو للتكـرار؛ لأنه الأغلب، أو المرة؛ لأنهـا المتيقن؟ أو في القدر المشترك بينهما؛ حذراً من الاشتراك والمجاز؟»[1].

(١) شرح المحلي (١/ ٤٨٢).

المبحث الثالث
اقتضاء الأمر الفور

صورة المسألة:

إذا وردت صيغة الأمر المطلق، فهل تقتضي هذه الصيغة فعل المأمور به على الفور، بمعنى أنه تجب المبادرة عقبها، أو تقتضي جواز التراخي، بمعنى أنه يجوز تأخير فعل المأمور به عن أول وقت الإمكان؟[1].

(١) يرى بعض الأصوليين أن في التعبير عن هذه المسألة بكون الأمر يقتضي الفور أو التراخي تجوزاً ومسامحة في الإطلاق؛ لأن القول بالتراخي قد يفهم منه أن الأمر يقتضي التأخير في الامتثال، وأن الأحسن أن يعبر عن المسألة، الأمر يقتضي الامتثال من غير تعيين وقت، يقول إمام الحرمين في التلخيص (١/ ٣٢٣): «ونرى المحققين من الأصوليين يتسامحون في عبارة لا نرتضيها، وهي أن نفاة الفور يعبرون عن أصلهم، فيقول: الأمر يقتضي التراخي، وكثيراً ما يطلقه القاضي في مصنفاته، ووجه الدخل بها أن ظاهر قول القائل. الأمر على التراخي ينبئ عن اقتضاء الأمر تأخيراً في الامتثال، وهذا لم يصر إليه صائر، والأحسن في العبارة أن يقول. الأمر يقتضي الامتثال من غير تخصيص وقت».
وقال في البرهان (١/ ١٦٩): «ومما يتعين التنبيه له أمر يتعلق بتهذيب العبارة، فإن المسألة مترجمة بأن الصيغة على الفور أم على التراخي، فأما من قال: إنها على الفور، فهذا اللفظ لا بأس به، ومن قال: إنها على التراخي فلفظه مدخول، فإن مقتضاه أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به، وليس هذا معتقد أحد، فالوجه: : أن يعبر عن المذهب الأخير المعزو إلى الشافعي والقاضي رحمهما الله بأن يقال: الصيغة تقتضي الامتثال، ولا يتعين لها وقت».
وقال الشيرازي في شرح اللمع (١/ ٢٣٥): «وربما غلط بعض أصحابنا في العبارة عن هذه المسألة فقال: الأمر يقتضي الفور أو التراخي، وهذه العبارة ليست صحيحة؛ لأن أحداً لم يقل: إن الأمر يقتضي التراخي، إنما يقولون: هل يقتضي الفور أو لا؟» =

تحرير محل النزاع:

لتحرير محل النزاع لابد من التنبيه على الأمور الآتية:

١. أنه لا خلاف بين الأصوليين في أن الأمر إذا ورد مطلقاً وجب على المأمور اعتقاد وجوبه، والعزم على فعله، وإنما الخلاف في وجوب فعل المأمور به، قال الشيرازي: إذا ورد الأمر مطلقاً وجب اعتقاد وجوبه، والعزم على فعله على الفور؛ لأنه لا يخلو إما أن يعتقد في الأمر الوجوب أو يعتقد عدم الوجوب؛ لأن الإنسان لا يخلو من اعتقاده، فإن اعتقد أنه غير واجب فقد كذب الله تعالى، وكذب رسوله ﷺ في خبرهما، وذلك يوجب الكفر في ما طريقه القطع، والفسق في ما طريقه الظن إذا لم يكن في محل الاجتهاد، وإذا لم يعزم على الفعل كان معانداً لله ولرسوله، وذلك يوجب الكفر والفسق(١).

٢. أنه لا خلاف في أن صيغة الأمر إذا احتفت بها قرينة دالة على الفور أو على التراخي فإنه يلزم العمل بمقتضى القرينة، وإنما الخلاف في صيغة الأمر المجردة عن القرائن.

قال الطوفي: «الأمر إن اقترنت به قرينة فورٍ أو تراخٍ، عمل بمقتضاها في ذلك، وإن كان مطلقاً، أي مجرداً عن قرينة فهو للفور»(٢).

= ويؤيد هذا قول ابن السمعاني في قواطع الأدلة (١/ ١٣٠) وهو ممن صحح القول بالتراخي: «واعلم أن قولنا: إنه على التراخي ليس معناه أن له أن يؤخره عن أول أوقات الفعل، لكن معناه: أنه ليس على التعجيل، والجملة أن قوله: افعل، ليس فيه عندنا دليل إلا على طلب الفعل فحسب، من غير أن يكون له تعرض للوقت بحال». وانظر: الإبهاج (٢/ ٥٩)، رفع الحاجب (٢/ ٥٢٠)، البحر المحيط (٢/ ٣٩٩-٤٠٠).

(١) شرح اللمع (١/ ٢٣٤)، وانظر: المستصفى (٢/ ١٠)، الإحكام (٢/ ٢٠٣)، نهاية الوصول (٣/ ٩٦١)، البحر المحيط (٢/ ٣٩٦).

(٢) شرح مختصر الروضة (٢/ ٣٨٦)، وانظر: البحر المحيط (٢/ ٣٩٦)، التقرير والتحبير (١/ ٣١٦)، حاشية العطار على شرح المحلى (١/ ٤٨٣).

٣. أن القائليـن بأن الأمر يقتضي التكـرار يقولون: إن الأمر يقتضي الفور؛ لأنه من ضرورياته؛ لأن تكرار فعل المأمور به يلزم أن يفعل من أول ما صدرت لفظة الأمر إلى ما لا نهاية حسب قدرة المكلف؛ ولأن الوقـت المتعقب له حينئذ داخل في جملـة الأزمنة التي اقتضى تكرار الفعـل فيهـا، وبالتالي فهم قائلـون بالفورية ولا خـلاف معهم، ويبقى الخلاف فيمن يقول: إن الأمر لا يقتضي التكرار بل يقتضي المرة[١].

وفـي هذا يقول إمـام الحرمين: «اعلـم وفقك الله أن مـن قال: إن الأمـر يقتضـي التكرار واسـتغراق الأوقات فلا يفيـد فرض الخلاف معـه في الفـور والتراخي، فإن من حكم اسـتغراق الأوقـات اندراج الوقـت المتعقب للأمر تحت قضيته في الإيجـاب والندب، فأما من زعـم أن مطلـق الأمر يقتضـي الامتثال مـرة واحدة فقـد اختلفوا في الفور والتراخي...»[٢].

وقال أيضاً: «الصيغة المطلقة التي فيها الكلام، إن قيل إنها تقتضي اسـتغراق الأوقـات بالامتثـال، فمـن ضـرورة ذلـك الفـور والبدار، واسـتيعاب الصيغة فـي موردها اقتضـاء مبادرة الامتثـال، فإذا جرى التفريـع علـى المذهـب الآخر فـي أن الصيغـة لا تقتضي اسـتغراق الزمان فعلى هذا اختلف الأصوليون...»[٣].

٤. أنه لا خلاف بين القائلين بالفور والقائلين بالتراخي على حسن تقديم فعل المأمور به عقيب الأمر؛ لأن القائلين بجواز التراخي إنما

---

(١) انظر: شرح اللمع (١/ ٢٣٤)، نهاية الوصول (٣/ ٩٥١)، المحصول، لابن العربي (ص٥٩)، تيسير التحرير (١/ ٣١٥)، التقرير والتحبير (١/ ٣١٥)، إرشاد الفحول (ص٨٨)، المهذب في علم أصول الفقه (٣/ ١٣٨٤)، القرائن عند الأصوليين (٢/ ٦١٠).

(٢) التلخيص (١/ ٣٢١).

(٣) البرهان (١/ ١٦٨).

يخالفون في وجوب البدار والتقديم، لا في حسنه وأفضليته[١]، وقد صرّح بهذا الباقلاني بقوله: «من قال بالفور والتراخي جميعاً يقول: إن تقديم فعله حسن جميل، والقائلون بوجوب تقديمه يقولون: يأثم بالتراخي، والقائلون بالتراخي يقولون: أنه إذا قدمه فقد أدى الواجب وبرئت ذمته، والأحوط له في إجازة الثواب تقديمه؛ لأنه لا يأمن الموت إذا أخره»[٢].

الأقوال في المسألة:

اختلف الأصوليون القائلون بأن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار في اقتضاء الأمر الفور أو لا؟ على عدة أقوال، أهمها ما يأتي:

القول الأول: أن الأمر المطلق يقتضي الفور، وهو قول بعض الحنفية[٣]، وبه قال مالكية بغداد[٤]، واختاره بعض الشافعية[٥]، وهو الظاهر من مذهب الحنابلة[٦]، وعليه مذهب الظاهرية[٧].

(١) انظر: التلخيص (١/ ٣٢٥)، الواضح (٣/ ٢٧)، أصول الشاشي (ص١٣٥)، القرائن عند الأصوليين (٢/ ٦١٠-٦١١).

(٢) التقريب والإرشاد الصغير (٢/ ٢٠٩).

(٣) انظر: أصول الجصاص (٢/ ١٠٣، ١٠٥)، أصول السرخسي ١/ ٢٦)، ميزان الأصول (ص٣٢٩)، بذل النظر (ص٩٥)، كشف الأسرار للبخاري (١/ ٥٢٠)، تيسير التحرير (١/ ٣٥٧)، ونسبه بعضهم إلى أبي حنيفة، انظر: كشف الأسرار للبخاري (١/ ٥٢٠)، البرهان (١/ ١٦٨).

(٤) انظر: إحكام الفصول (١/ ٢١٨)، رفع النقاب (٢/ ٤٦٣)، ونسبه بعضهم إلى الإمام مالك، انظر: مقدمة ابن القصار (ص٢٨٨)، شرح تنقيح الفصول (ص١٢٨، ١٢٩)، تحفة المسؤول (٣/ ٣٣)، رفع النقاب (٢/ ٤٦٢)، نشر البنود (٢/ ٤٦٢).

(٥) انظر: التبصرة (ص٥٢)، شرح اللمع (١/ ٢٣٥)، قواطع الأدلة (١/ ١٢٩)، نهاية الوصول (٣/ ٩٥١)، رفع الحاجب (٢/ ٢١٩)، البحر المحيط (٢/ ٣٩٦).

(٦) انظر: العدة (١/ ٢٨١)، التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٢١٥)، الواضح (٣/ ١٧)، روضة الناظر (٢/ ٦٢٣)، شرح مختصر الروضة (٢/ ٣٨٧)، أصول الفقه لابن مفلح (٢/ ٦٨١).

(٧) انظر: الإحكام لابن حزم (١/ ٣٠٧).

القـول الثانـي: أن الأمر المطلق لا يفيد الفـور، بل يدل على طلب الفعل فحسـب، ولا دلالة له على تعيين الزمان، فمهما فعل المكلف المأمـور به مبـادراً أو مؤخراً كان ممتثلاً[١]، وهـو مذهب الحنفية[٢]، ومالكية المغرب[٣] وأكثر الشافعية[٤]، وذكر رواية عن أحمد[٥]، وهو قول بعض المعتزلة[٦].

القـول الثالـث: التوقـف[٧]، وإليـه ذهـب إمـام الحرميـن[٨]،

---

(١) وهو المعبر عنه أنه يقتضي التراخي، انظر: نهاية الوصول (٣/ ٩٥٤).

(٢) انظـر: أصـول الجصـاص (١/ ٢٩٥)، أصـول السرخـسي (١/ ٢٦)، ميـزان الأصـول (ص٣٣١)، المغنـي للخبـازي (ص٤٠)، بديـع النظـام (١/ ٤١٤)، كشـف الأسرار للبخاري (١/ ٥٢٠)، التلويح (١/ ٤٣٠)، تيسير التحرير (١/ ٣٥٦).

(٣) انظـر: إحكام الفصـول (١/ ١٠٢)، شرح تنقيـح الفصـول (ص١٢٨)، رفـع النقـاب (٢/ ٤٦٣)، نشر البنود (١/ ١٤٥).

(٤) ونسـب إلى الشافعي، انظر: التقريب والإرشاد الصغير (٢/ ٢٠٨)، التبصرة (ص٥٢)، شرح اللمـع (١/ ٢٣٥)، البرهـان (١/ ١٦٨)، التلخيـص (١/ ٣٢٣)، قواطـع الأدلـة (١/ ١٢٧)، المستصفى (٢/ ٩)، المحصول (٢/ ١١٣)، الإحكام للآمدي (٢/ ٢٤٢)، نهايـة الوصول (٢/ ٩٥٢-٩٥٤)، الإبهـاج (٢/ ٥٩)، رفع الحاجب (٢/ ٥٢٠)، البحر المحيط (٢/ ٣٩٧).

(٥) انظـر: التمهيـد لأبي الخطـاب (١/ ٢١٦)، الواضـح (٣/ ١٨)، أصـول ابـن مفلـح (٢/ ٦٨١).

(٦) انظر: المعتمد (١/ ١١١)، نهاية الوصول (٣/ ٩٥١).

(٧) قـال الصفي الهندي في نهاية الوصول (٣/ ٩٥٤): «فمنهم من توقف توقف الاشـتراك، ومنهم من توقف توقف اللاأدرية» أ.هـ، ثم إنهم انقسموا إلى فريقين: مقتصدون وغلاة، أمـا المقتصـدون فقطعـوا بامتثال المبادر، وتوقفـوا في المتأخر، وهو مذهـب إمام الحرمين والغـزالي في المنخـول، وأما الغـلاة فتوقفوا في المبادر أيضاً مخالفـين بذلك الإجماع، انظر: البرهـان (١/ ١٦٨)، المنخـول (ص١٧٨) ومـا بعدها، الإحكام للآمـدي (٢/ ٢٠٣)، نهاية الوصول (٣/ ٩٥٥).

(٨) انظـر: البرهـان (١/ ١٧٣)، مختـصر ابـن الحاجب مـع شرح العضـد (٢/ ١٦٥)، نهاية الوصول (٣/ ٩٥٥).

والغزالي[١]، والرازي[٢]، والآمدي[٣]وغيرهم، ونسب إلى أصحاب أبي الحسن الأشعري[٤]، وبه قال بعض الشيعة[٥].

الاستدلال باليقين في هذه المسألة:

استدل أصحاب القول الأول، وهم القائلون بأن الأمر المطلق يقتضي الفور باليقين، وكان استدلالهم به على عدة أوجه، منها:

الوجه الأول: أن الأمر المطلق لابد له من زمان، وأولى الأزمنة عقيب الأمر؛ لأنه يكون ممتثلاً يقيناً، وسالماً عن الخطر قطعاً[٦].

قال إمام الحرمين: «أن الطلب متحقق، والشك في جواز التأخير، فوجب الفور، ليخرج من العهدة بيقين»[٧]، وعبر عنه الفخر الرازي بشكل أوضح بقوله: «أجمعنا على أنه لو فعل عقيبه يقع الموقع، ويخرج عن العهدة، وطريقة الاحتياط تقتضي وجوب الإتيان به على الفور لتحصيل الخروج عن العهدة بيقين»[٨].

---

(١) انظر: المنخول (ص١١٣).

(٢) انظر: المحصول (٢/ ١١٣).

(٣) انظر: الإحكام (٢/ ٢٠٣).

(٤) انظر: التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٢١٦-٢١٧)، الواضح (٣/ ١٨)، أصول ابن مفلح (٢/ ٦٨١)، بل نسب إلى أبي الحسن الأشعري نفسه كما في الكاشف (٣/ ٣٢٦).

(٥) انظر: البحر المحيط (٢/ ٣٩٩).

(٦) روضة الناظر (٢/ ٦٢٥).

(٧) نقله عنه ابن الهمام في التحرير (ص١٤٧)، والشوكاني في إرشاد الفحول (ص٨٩)، انظر: التقرير والتحبير (١/ ٣١٧)، تيسير التحرير (١/ ٣٥٩)، أما عبارته في البرهان (١/ ١٦٨) فهي قوله: «وذهب المقتصدون من الواقفية: إلى أن من بادر في أول الوقت كان ممتثلاً قطعاً، فإن أخر وأوقع الفعل المقتضى في آخر الوقت فلا يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب، وهذا هو المختار عندنا».

(٨) المحصول (٢/ ١١٩-١٢٠)، وانظر: المعتمد (١/ ١٢١)، الإحكام (١/ ٢٠٥)، نهاية الوصول (٣/ ٩٦٢).

الوجه الثاني: أن تأخير إيقاع الأمر المطلق تفويت؛ لأنه لا يدري أيقدر على الأداء في الوقت الثاني أو لا يقدر؟ وبالاحتمال لا يثبت التمكن من الأداء على وجه يكون معارضاً للمتيقن به فيكون تأخيره عن أول أوقات الإمكان تفويتاً، ولهذا يستحسن ذمه على ذلك إذا عجز عن الأداء[1]، ويوضحه السرخسي بقوله: «إن أول أوقات إمكان الأداء مراد بالاتفاق، حتى لو أدى فيه كان ممتثلاً للأمر، فلا يثبت ما بعده مراداً إلا بدليل، يوضحه: أن التخيير ينتفي بمطلق الأمر بين الأداء والترك، فيثبت هذا الحكم، وهو انتفاء التخيير في أول أوقات إمكان الأداء، كما ثبت حكم الوجوب، والتفويت حرام بالاتفاق، وفي هذا التأخير تفويت؛ لأنه لا يدري أيقدر على الأداء في الوقت الثاني أو لا يقدر؟ وبالاحتمال الثاني لا يثبت التمكن من الأداء على وجه يكون معارضاً للمتيقن به، فيكون تأخيره عن أول أوقات الإمكان تفويتاً، ولهذا استحسن ذمه على ذلك إذا عجز عن الأداء»[2].

كما عبَّر عنه بطريقة أخرى حين قال: «إن الأمر بالأداء يفيدنا العلم بالمصلحة في الأداء، وتلك المصلحة تختلف باختلاف الأوقات، ولهذا جاز النسخ في الأمر والنهي، وبمطلق الأمر يثبت العلم بالمصلحة في الأداء في أول أوقات الإمكان، ولا يثبت المتيقن به فيما بعده»[3].

الموقف من هذا الاستدلال:

عند النظر والتأمل في أقوال الأصوليين في هذه المسألة وأدلتهم

---

(١) انظر: كشف الأسرار (١/ ٥٢٠).

(٢) أصول السرخسي (١/ ٢٦-٢٧).

(٣) أصول السرخسي (١/ ٢٧).

والاعتراضات الواردة عليها نجد أنهم متفقون على صحة الاستدلال باليقين في المبادر لإيقاع الفعل على الفور، ويبقى الخلاف في المؤخر لإيقاع الفعل، وقد نقل الإجماع عدد منهم كالسرخسي(١)، والرازي(٢)، والهندي(٣)، والآمدي حيث قال: «إن إجماع السلف منعقد على أن المبادر يخرج عن عهدة الأمر، ولا إجماع في المؤخر»(٤).

كما أن مناقشة أصحاب القول الثاني والثالث لأدلة القول الأول القائلين بالفور ليست منصبة على اليقين، وإنما هي منصبة على أن الأحوط هو المبادرة بالفعل بناء على أن فعل المبادر يقين، وفعل المتأخر مشكوك فيه، ويدل عليه ما نقل عن إمام الحرمين بأن الطلب متحقق، والشك في جواز التأخير ونص كلامه: «أن من بادر في أول الوقت كان ممتثلاً قطعاً، فإن أخر وأوقع الفعل المقتضى في آخر الوقت، فلا يقطع بخروجه من عهدة الخطاب»(٥).

---

(١) أصول السرخسي (١/ ٢٦).
(٢) المحصول (١/ ١١٩-١٢٠).
(٣) انظر: نهاية الوصول (٣/ ٩٦٢).
(٤) الإحكام (١/ ٢٠٥).
(٥) البرهان (١/ ١٦٨)، وانظر: مناقشة دليل الاحتياط، والجواب عنه في: أصول السرخسي (١/ ٢٦-٢٧)، المحصول (١/ ١٢٠)، الإحكام (١/ ٢٠٩)، نهاية الوصول (٣/ ٩٦٣)، الإبهاج (٢/ ٦٤)، التقرير والتحبير (١/ ٣١٧)، تيسير التحرير (١/ ٣٥٩)، إرشاد الفحول (ص٨٩).

المبحث الرابع
اقتضاء النهي التحريم

تحرير محل النزاع:

١. ذكر الأصوليون أن صيغة النهي ترد لمعان متعددة ومتباينة، وقد حصرها بعضهم بثمانية معان[١]، وقد أوصلها بعضهم إلى خمسة عشر معنى؛ ومن المعاني التي ذكروها: التحريم، والكراهة، والتحقير، والتحذير، وبيان العاقبة، واليأس، والإرشاد، والدعاء، والأدب، وإباحة الترك، والتصبر وغيرها[٢].

وهذه المعاني كما تقدم في الأمر إنما تتميز بعضها عن بعض بما احتف بصيغة النهي من قرائن وصلات تعيين المراد.

ولأجل هذا فإنه لا خلاف بين الأصوليين في أن صيغة النهي (لا تفعل) ليست حقيقة في جميع المعاني التي يمكن أن ترد لها، وذلك لأن أكثرها لم يستفد من الصيغة نفسها، بل من القرائن المحتفة بها[٣].

(١) كالصفي الهندي في نهاية الوصول (٣/ ١١٦٥) وما بعدها، وانظر: العدة (٢/ ٤٢٦)، المستصفى (١/ ٤١٨)، المنخول (ص١٣٤)، الإحكام٢/ ٢٣٠).

(٢) انظر: التحبير (٥/ ٢٢٧٩) وما بعدها، شرح الكوكب المنير (٣/ ٧٩) وما بعدها.

(٣) كما قيل في الأمر، فإن الخلاف المذكور في الأمر مقابله في النهي إلا في بعض المسائل، قال الآمدي في الإحكام (٢/ ٢٣١): «والخلاف في أكثر من مسألة فعلى وزان الخلاف في مقابلاتها من مسائل الأمر، ومأخذها كمأخذها، فعلى الناظر بالنقل والاعتبار»،=

٢. أنـه لا خـلاف بين الأصوليـيـن أن صيغة النهـي إذا احتفت بها قرائـن تـدل على المـراد حملـت على ما تـدل عليـه القرينـة، وإنما الخلاف في الصيغة المطلقة المجردة من القرائن[١].

قال ابن جزي: «وإذا ورد بقرينة حمل على ما تدل عليه القرينة من تحريم أو كراهة»[٢].

الأقوال في المسألة:

اختلف الأصوليون في النهي المجرد عن القرائن على أقوال منها:

القـول الأول: أن النهي المجرد يقتضـي التحريم، ولا يحمل على غيره من المعاني إلا بقرينة.

وهـو مذهـب الجمهور، نسـبه المـرداوي[٣]، وابن النجـار[٤] إلى الأئمـة الأربعـة وغيرهم، وحـكاه التلمسـاني[٥]، والشـوكاني[٦] عن

= ويقول الصفي الهندي في نهاية الوصول: «اعلم أن أكثر ما تقدم من مباحث الأمر جاء في النهي بطريق العكس منها لكونه مقابلاً له، وقد أحطت بها علماً، فلا حاجة إلى الإعادة لئلا يطول الكلام ويتكرر من غير فائدة كثيرة...».

وقال الغزالي في المنخول (ص١٢٦): «فمن توقف في صيغة الأمر توقف في صيغة النهي، ومـن حملـه عـلى الوجوب، حمل النهـي على الحظر، ومـن حمله على النـدب حمل هذا على الكراهـة، ومـن حمـل ذلك على رفـع الحرج في الفعـل، حمل هذا على رفـع الحرج في ترك الفعل».

(١) انظر: التحبير (٥/ ٢٢٨٣)، شرح الكوكب المنير (٣/ ٨٣).

(٢) تقريب الوصول (ص١٨٧-١٨٨).

(٣) انظر: التحبير (٥/ ٢٢٨٣).

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير (٣/ ٨٣).

(٥) انظر: مفتاح الوصول (ص٣٧).

(٦) انظر: إرشاد الفحول (ص٩٦)

الجمهور، وهو مذهب عامة الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤]، واختاره ابن حزم، ونسبه لجميع الظاهرية[٥].

القول الثاني: أن النهي المجرد يقتضي الكراهة التنزيهية، وهذا القول حكاه بعض الشافعية وجهاً في المذهب الشافعي[٦]، وكذلك حكاه ابن مفلح وجهاً في مذهب الحنابلة[٧]، كما حكاه بعض الأصوليين من غير نسبة لأحد[٨].

القول الثالث: أنه يقتضي القدر المشترك بين التحريم والكراهة، وهو مطلق الترك[٩].

القول الرابع: التوقف في ذلك حتى يتبين المراد، وهذا القول

(١) انظر: أصول السرخسي (١/ ٧٨)، ميزان الأصول (ص٢٣٥)، المغني للخبازي (ص٦٧)، بديع النظام (١/ ٤٢٩)، كشف الأسرار (١/ ٢٥٥، ٢٥٦)، تيسير التحرير١/ ٣٧٥)، التقرير والتحبير (١/ ٣٢٩)، فواتح الرحموت (١/ ٣٩٦، ٣٧٣).

(٢) انظر: إحكام الفصول (١/ ١٢٥)، شرح تنقيح الفصول (ص١٦٨)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٣/ ١١٨٤)، تقريب الوصول (ص١٨٧)، نشر البنود (١/ ١٩٥).

(٣) انظر: الرسالة (ص٢١٧)، التبصرة (ص٩٩)، شرح اللمع (١/ ٢٩٣)، البرهان (١/ ١٥٩)، قواطع الأدلة (١/ ٢٥١)، المحصول (٢/ ٢٨١)، نهاية السول (٢/ ٢٩٤)، الإبهاج (٢/ ٦٧)، البحر المحيط (٢/ ٤٢٦).

(٤) انظر: العدة (٢/ ٤٢٦)، التمهيد (١/ ٣٦٢)، الواضح (٣/ ٢٣٣)، المسودة (ص٨١)، بدائع الفوائد (٤/ ٣)، القواعد والفوائد الأصولية (٢/ ٦٩٠)، التحبير (٥/ ٢٢٨٣)، شرح الكوكب المنير (٣/ ٨٣).

(٥) انظر: الإحكام له (١/ ٢٧٥).

(٦) انظر: البحر المحيط (٢/ ٤٢٦)، ونقله إمام الحرمين في آخر باب التأويلات من البرهان (١/ ٣٦٤).

(٧) انظر: أصول الفقه لابن مفلح (٢/ ٧٢٦).

(٨) انظر: التمهيد (١/ ٣٦٢)، تقريب الوصول (ص١٨٧)، القواعد والفوائد الأصولية (٢/ ٦٩٠)، شرح الكوكب المنير (٣/ ٨٣)، إرشاد الفحول (ص٩٦).

(٩) انظر: الإحكام (٢/ ٢٣١)، مختصر المنتهى (٢/ ٦٨٥)، نهاية السول (٢/ ٢٩٤)، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية العطار عليه (٢/ ٤٩٨).

ينسب للأشعرية[١]، وهو اختيار أبي بكر الباقلاني[٢]، والغزالي[٣]، والآمدي[٤].

الاستدلال باليقين في هذه المسألة:

استدل باليقين في هذه المسألة أصحاب القول الثاني القائلون بأن النهي المجرد عن القرائن يقتضي الكراهة التنزيهية حيث قالوا: إن صيغة النهي، وهي: لا تفعل ترد ويراد بها التحريم، وترد ويراد بها الكراهة التنزيهية، والتحريم هو: طلب الترك والمنع من الفعل، والكراهة: طلب الترك مع عدم المنع من الفعل، فاشتركا في شيء واحد، وهو طلب الترك فنحمله عليه؛ لأنه المتيقن، أما المنع من الفعل، وهو التحريم، فهو شيء زائد يحتاج إلى دليل[٥].

قال أبو الخطاب: «واحتجوا بأن لفظ النهي يرد والمراد به التنزيه، ويرد ويراد به التحريم، فحملت على أقلها...»[٦].

وقال الزركشي: «... لأنها يقين، فحمل عليه، ولم يحمل على التحريم إلا بدليل»[٧].

الموقف من هذا الاستدلال:

نوقش هذا الاستدلال من أصحاب القول الأول القائلين بأنه

---

(١) نسبه إليهم الشيرازي في شرح اللمع (١/ ٢٩٣)، وأبو الخطاب في التمهيد (١/ ٣٦٢)، وابن عقيل في الواضح (٣/ ٢٣٣)، كما نسبه ابن السمعاني في قواطع الأدلة (١/ ٢٥٢) إلى أبي الحسن الأشعري ومن تبعه، وكذا الآمدي في الإحكام (٢/ ١٧٨).

(٢) كما نسبه إليه إمام الحرمين في البرهان (١/ ١٥٩، ١٦٠).

(٣) حيث قال في المنخول (ص١٢٦): «فمن توقف في صيغة الأمر توقف في صيغة النهي».

(٤) انظر: الإحكام (٢/ ١٧٨، ٢٣٠-٢٣١).

(٥) انظر: المهذب في علم أصول الفقه المقارن (٣/ ١٤٣٤).

(٦) التمهيد (١/ ٤٦٣).

(٧) البحر المحيط (٢/ ٤٢٦)، وانظر: المحصول، لابن العربي (ص٦٩).

يفيد التحريم بقولهم: إن هذا الدليل مفاده المطالبة بالدليل على أنه يقتضي التحريم -وهو المنع من الفعل- والمطالبة بالدليل لا تعد دليلاً، وإن سلمنا أن المطالبة بالدليل دليل، فإنا قد بينا أن مقتضى صيغة النهي التحريم[1]؛ ولهذا كان المخالف لهذه الصيغة يستحق العقوبة، فلو كان النهي للتنزيه لما استحق مخالفها العقوبة[2].

قال أبو الخطاب: «والجواب إن إطلاقها يقتضي الترك؛ ولهذا مخالفه يستحق العقوبة على ما بينا...»[3].

(١) يقصد ما استدلوا به من أدلة على أن النهي يقتضي التحريم، فانظرها في المراجع المتقدمة.
(٢) انظر: المهذب في علم أصول الفقه المقارن (٣/ ١٤٣٤).
(٣) التمهيد (١/ ٣٦٣).

الخاتمة

الحمد لله على نعمه، والشكر له على توالي مننه، أحمده سبحانه وأشكره، وأصلي وأسلم على من بعثه ربه رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

ففي نهاية هذا البحث ألخص أبرز نتائجه:

١. أن اليقين هو أعلى درجات العلم وأقواها على الإطلاق.

٢. أن المراد باليقين في هذا البحث هو الجزم بالشيء مستنداً فيه إلى الدليل القطعي، وهو مراد الأصوليين في استدلالهم باليقين، بخلاف الفقهاء الذين يطلقون العلم واليقين ويريدون بهما الظن والظاهر. فمفهومهم لليقين أوسع من مفهومه عند الأصوليين.

٣. أن اليقين حجة شرعية يجب العمل بها عند جميع العلماء سواء كانوا أصوليين أو غيرهم.

٤. أن اليقين قطع مركب أو هو قطع وزيادة، فاليقين على هذا أخص من القطع.

٥. وجود علاقة بين اليقين والاستصحاب، حيث إن الاستصحاب أعم لما هو يقيني أو ظني.

6. أن استدلال الأصوليين باليقين في مسألة من المسائل يكون على أوجه متعددة، وفي هذا رد على من يدعي أن بعض الأصوليين ينقل عن غيره، فاختلافهم في عرض دليل اليقين على أوجه متعددة يدل على قدرة وفهم واستقلالية.
7. أن الاستدلال باليقين في بعض المسائل لا يسلم به، بل قد ترد عليه بعض الاعتراضات والمناقشات.

وفي نهاية البحث أوصي الباحثين بمتابعة بحث استدلال الأصوليين باليقين في بقية مباحث أصول الفقه.

وختاماً أسأل الله تعالى أن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر مراجع:

١. أبجد العلوم (الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم) لصديق حسن خان القنوجي، تحقيق: عبد الجبار زكار، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٨م.
٢. الإبهاج في شرح المنهاج: لتقي الدين السبكي، وولده تاج الدين السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
٣. الأحاديث المختارة: لأبي عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي، تحقيق: عبد الملك ابن عبد الله بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى.
٤. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد تحقيق: محمد حامد الفقي.
٥. إحكام الفصول في أحكام الأصول: لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
٦. الإحكام في أصول الأحكام: لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٧. الإحكام في أصول الأحكام: لعلي بن محمد الآمدي، علق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٨. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: لمحمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت.
٩. الاستدلال باليقين في مباحث العام عند الأصوليين، للدكتور علي بن عبد العزيز المطرودي، بحث محكم ومنشور في مجلة الجمعية الفقهية - السعودية، العدد السادس، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
١٠. الاستصحاب المقلوب (تحكيم الحال)، د. أحمد بن عبد الله الضويحي، بحث محكم ومنشور في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مجلة العلوم الشرعية والعربية، العدد الأول، شوال، ١٤٢٦هـ.
١١. الأشباه والنظائر: لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
١٢. الإصابة في تمييز الصحابة: لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
١٣. أصول الجصاص، المعروف: بالفصول في الأصول: للإمام أحمد بن علي الرازي المعروف بـ(الجصاص)، تحقيق: د. عجيل أحمد النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، دولة الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
١٤. أصول السرخسي: لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، لجنة إحياء المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند.

١٥. أصول الشاشـي، لأبي علي الشاشي، مطبعة مير محمد كتب خانة، كراتشي-باكستان، وبهامشه عمدة الحواشي، للكنكوهي.
١٦. أصـول الفقه، لابـن مفلح المقدسـي الحنبلي، تحقيـق: د. فهد بن محمد السـدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
١٧. أصول الفقه، لمحمد أبو النور زهير، دار الإتحاد العربي للطباعة، مصر.
١٨. إعـلام الموقعيـن عن رب العالمين: لشـمس الدين محمد بن أبي بكـر المعروف بابن القيـم الجوزية، تحقيـق: محمد محي الديـن عبد الحميد، دار الفكـر، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.
١٩. الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٨٤م.
٢٠. إنباه الرواة على أنباه النحاة: لأبي الحسـن علي بن يوسف القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضـل إبراهيم، دار الفكر العربي، بيروت، مؤسسـة الكتب الثقافيـة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٢١. إيضاح المحصول من برهان الأصول: لأبي عبد الله محمد بن علي المازري، تحقيق: الدكتور عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٢٢. البارع في اللغة، لأبي علي إسـماعيل بن القاسـم القالي، تحقيق: هاشم الطعان، مكتبة النهضة، بغداد، دار الحضارة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م.
٢٣. البحـر المحيـط في أصول الفقه: لبدر الدين محمد بن عبد الله الزركشـي، نشـر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
٢٤. بدائـع الفوائد: لشـمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف بابـن القيم الجوزية، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية.
٢٥. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: للقاضي لعلامة محمد بن علي الشوكاني، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة.
٢٦. بديـع النظام المسـمى: نهايـة الوصول إلى علم الأصـول، للعلامة أحمـد بن علي بن تغلب، المعروف بابن السـاعاتي، تحقيق: الدكتور سعد بن غرير السلمي، نشر جامعة أم القرى، ١٤١٨هـ.
٢٧. البرهـان أصول الفقه: الإمام عبد الملك بن عبـد الله الجويني، تحقيق: د. عبد العظيم الديـب، دار الوفـاء للطباعـة والنشـر، المنصورة - مصـر، الطبعة الثالثـة، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٢٨. بيـان المختصـر (شـرح مختصر ابـن الحاجب) لشـمس الديـن الأفغانـي تحقيق: الدكتـور محمد مظهر بقا، طبع جامعة أم القرى، مكـة المكرمة، مركز إحياء التراث الإسلامي.
٢٩. التبصرة في أصول الفقه: لأبي إسـحاق الشـيرازي تحقيق: د. محمد حسـن هيتو، دار الفكر، دمشق، مصوره، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

٣٠. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه: لعلاء الدين المرداري تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. أحمد السراج، ود. عوض القرني، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٣١. تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية لقطب الدين محمود بن محمد الرازي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.

٣٢. تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل: لأبي زكريا يحيى بن موسى الرهوني، تحقيق: د. الهادي بن الحسين شبيلي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

٣٣. تحفة الأحوذي بشرح الترمذي: لمحمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، إشراف: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٣٤. التعريفات: لعلي بن محمد الجرجاني، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٣٥. تفسير الطبري: تحقيق: د. عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة – مصر، ٢٠٠١م.

٣٦. تفسير القرطبي المعروف بـ(الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: د. عبد الله التركي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٣٧. تقريب الوصول إلى علم الأصول: لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزى الكلبي الغرناطي، تحقيق: د. محمد بن المختار بن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٨. التقريب والإرشاد الصغير، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: د. عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٣٩. التقرير والتجبير: لأبن أمير الحاج محمد بن محمد الحلبي الحنفي، الطبقة الأميرية، بيروت، ١٣١٦هـ.

٤٠. تقويم الأدلة في أصول الفقه: لأبي زيد عبيدالله بن عمر الدبوسي الحنفي، تحقيق: الشيخ خليل الميس، منشورات: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

٤١. التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: محمد عدنان درويش، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٤٢. التمهيد في أصول الفقه: لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني، تحقيق: د. مفيد أبو عمشة، مركز البحث العلي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.

٤٣. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: لعبدالرحيم بن الحسن الأسنوي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٤٤. تهذيب اللغة: لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون، مراجعة: محمد علي النجار.
٤٥. التوضيح شرح التنقيح لعبيد الله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة، مطبوع مع شرحه التلويح، للتفتازاني.
٤٦. التوقيف على مهمات التعاريف، لمحمد بن عبد الرزاق المناوي، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٤٧. تيسير التحرير: لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، توزيع دار الباز، عباس أحمد الباز، مكة المكرمة.
٤٨. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، للقاضي عبد النبي ابن عبد الرسول المعروف بـ(الأحمد نكري)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
٤٩. جامع بيان العلم وفضله: لأبي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي، دار الفكر، بيروت.
٥٠. جمع الجوامع: لتاج الدين السبكي مطبوع مع شرح المحلي.
٥١. جمهرة اللغة، لابن دريد أبي بكر محمد بن الحسن الأزدي، دار صادر، بيروت - لبنان.
٥٢. حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع: للعلامة حسن العطار، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٣. الحدود لأبي الوليد الباجي، نشر مؤسسة الزغبي، بيروت - لبنان، ١٣٩٢هـ-١٩٧٣م.
٥٤. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر لمحمد أمين بن فضل الله بن حسب الله المحبي، دار صادر، بيروت - لبنان.
٥٥. درء تعارض العقل والنقل: لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
٥٦. الذخيرة في الفقه المالكي: لأحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٥٧. الرسالة، للإمام الشافعي، ت: أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
٥٨. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين ابن السبكي، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٥٩. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب: لأبي علي الحسين بن علي الرجراجي الشوشاوي،

تحقيق: د. احمد السراح، د. عبد الرحمن الجبرين، نشر مكتبة الرشد بالرياض، ١٤٢٥هـ.

٦٠. روضة الناظر وجنة المناظر: لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: د. عبد الكريم بن محمد النملة، دار العاصمة، الرياض، الطبعة السادسة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٦١. سبل السلام شرح بلوغ المرام: لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق: فواز أحمد رمزي، إبراهيم الجمل، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٦٢. سنن ابن ماجه: لأبي عبد الله محمد بن يزيد، المعروف بابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٣. سنن الترمذي المعروف بالجامع الصحيح: لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٩١هـ-١٩٧٨م.

٦٤. سنن الدارقطني: لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني، الناشر: حديث أكاديمي، باكستان.

٦٥. السنن الكبرى: لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار الفكر، بيروت.

٦٦. سير أعلام النبلاء: لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٦٧. شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لعبدالحي بن أحمد شهاب الدين، المشهور بابن العماد، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمد الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.

٦٨. شرح التهذيب، المسمى التذهيب على تهذيب المنطق والكلام لعبدالله بن فضل الله الخبيصي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٠هـ-١٩٣٦م.

٦٩. شرح تنقيح الفصول: لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.

٧٠. شرح العضد: للقاضي عضد الدين على مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، مراجعة وتصحيح: الدكتور شعبان محمد إسماعيل، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٧١. شرح القواعد الفقهية: للشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، بقلم: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

٧٢. شرح الكوكب المنير: لمحمد بن أحمد بن النجار الفتوحي، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

٧٣. شرح اللمع: لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: د. عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٧٤. شرح المحلي على جمع الجوامع: لجلال شمس الدين المحلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ومعه حاشية العطار وتقريرات الشربيني.
٧٥. شرح المعالم في أصول الفقه: لابن التلمساني الفهري، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
٧٦. شرح مختصر الروضة: لنجم الدين الطوفي، تحقيق: د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٧٧. شرح مسلم، للنووي، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.
٧٨. شرح نور الأنوار على المنار، لملاجيون، مطبوع مع كشف الأسرار للنسفي.
٧٩. صحيح البخاري: للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، تعليق: عبد القادر شيبة محمد، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
٨٠. صحيح سنن ابن ماجه، للشيخ الألباني، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٨١. صحيح مسلم: للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: د. موسى شاهين موسى، ود. أحمد عمر هاشم، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٨٢. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة لعبدالرحمن بن حنبكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الخامسة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٨٣. طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، ت: محمود الطناحي، عبد الفتاح الحلو، دار هجر-القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
٨٤. طبقات الشافعية: لجمال الدين عبد الرحيم الآسنوي، تحقيق: عبد الله الجبوري، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
٨٥. الطبقات الكبرى: لمحمد بن سعد البصري، دار صادر، بيروت.
٨٦. عجائب الآثار في التراجم والأخبار: للشيخ عبد الرحمن الجبرتي، دار الجيل، بيروت - لبنان.
٨٧. العدة في أصول الفقه: للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين بن الفراء الحنبلي، تحقيق: د. أحمد مباركي، الطبعة الاولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٨٨. غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، لأحمد بن محمد الحنفي الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٨٩. فتح القدير الجامع بين سنن الرواية والدراية من علم التفسير لمحمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٩٠. الفروق اللغوية، لأبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري، تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٠٩هـ.

٩١. الفروق، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الناشر: عالم الكتب، بيروت - لبنان.

٩٢. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: لعبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، مصورة عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق، حاشية المستصفى للغزالي.

٩٣. قاعدة: اليقين لا يزول بالشك، للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الطبعة الثالثة، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

٩٤. القاموس المحيط: لمجد الله محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، دار الفكر، بيروت.

٩٥. القرائن عند الأصوليين: إعداد: د. محمد بن عبد العزيز المبارك، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٩٦. القطع والظن عند الأصوليين، للدكتور سعد بن ناصر الشثري، دار الحبيب، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٩٧. القطعية من الأدلة الأربعة، تأليف: محمد دكوري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٩٨. قواطع الأدلة في أصول الفقه: لأبي المظفر السمعاني، تحقيق: د. عبد الله الحكمي، الطبعة الأولى، عام ١٤١١هـ-١٩٩٨م.

٩٩. القواعد الصغرى (الفوائد في مختصر القواعد) لعبدالعزيز بن عبد السلام السلمي، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٠٠. القواعد الفقهية، لعلي بن محمد الندوي، دار العلم، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

١٠١. القواعد والفوائد الأصولية: لأبي الحسن علي بن محمد البعلي المعروف بابن اللحام، تحقيق: ناصر بن عثمان الغامدي، نشر مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٣هـ.

١٠٢. الكافي شرح البزدوي: لحسام الدين حسين بن علي السغناقي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

١٠٣. كتاب التلخيص في أصول الفقه: لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحيق: الدكتور عبد الله جولم النيبالي، شبير أحمد العمري، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

١٠٤. كشاف اصطلاحات الفنون: لمحمد بن علي الفاروني المعروف بالتهانوي، دار صادر، بيروت - لبنان.

١٠٥. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار لأبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

١٠٦. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

١٠٧. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: لحاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله الرومي الحنفي، الشهير بالملا كاتب حلبي، مطبعة استانبول، ١٣٥١هـ.

١٠٨. الكليات: لأبي البقاء، أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

١٠٩. لسان العرب: لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المعري، دار صادر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

١١٠. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، دار الحرمين، القاهرة، تصوير عن الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.

١١١. المجموع، شرح المهذب، للإمام النووي، شرح وتحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة - السعودية، بدون تاريخ.

١١٢. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: لأبي محمد بن الحسن بن غالب الأندلسي، تحقيق المجلس العلمي بتارودات، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

١١٣. المحصول في أصول الفقه: للقاضي أبي بكر بن العربي، تحقيق: حسين علي البدري، سعيد عبد اللطيف فودة، دار البيارق، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

١١٤. المحصول في علم أصول الفقه: لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: د. طه جابر العلواني، الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

١١٥. المحكم والمحيط الأعظم في اللغة: لعلي بن إسماعيل سيدة، تحقيق: مصطفى السقاء وحسين نصار، شركة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٧٧هـ-١٩٨٥م.

١١٦. مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل: لجمال الدين عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب، تحقيق: د. نذير حماد، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-٢٠٠٦م.

١١٧. مختصر منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: لابن الحاجب، مطبوع مع شرح العضد.

١١٨. المدخل الفقهي العام، لمصطفى الزرقاء، دار الفكر، بيروت، الطبعة التاسعة.

١١٩. المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، للدكتور محمد العروسي عبد القادر، دار حافظ للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١٢٠. المستصفى من علم الأصول: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، مصورة من المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، الطبعة الأولى، سنة ١٣٢٤هـ.

١٢١. مسند أحمد: للإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

١٢٢. مسند الإمام أحمد، ت: شعيب الأرناؤوط، عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى.
١٢٣. المسودة في أصول الفقه: تتابع على تصنيفها ثلاثة من أئمة آل تيمية، مجد الدين أبو البركات، شهاب الدين عبد الحليم، وتقي الدين أحمد، وجمعها: أحمد بن محمد الحراني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت.
١٢٤. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: للعلامة أحمد بن محمد بن علي الفيومي، دار الفكر.
١٢٥. المعتمد من أصول الفقه: لأبي الحسين محمد بن الطيب البصري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
١٢٦. المعجم الفلسفي، لجميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.
١٢٧. معجم المؤلفين: لعمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٢٨. المغني في أصول الفقه لجلال الدين الخبازي، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
١٢٩. مفتاح الوصول: لأبي عبد الله محمد بن أحمد التلمساني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
١٣٠. مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
١٣١. مقدمة في أصول الفقه: للقاضي أبي الحسن علي بن عمر البغدادي، المعروف بابن القصار المالكي، تحقيق: د. مصطفى مخدوم، دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
١٣٢. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول بالجدل: لأبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
١٣٣. المنخول من تعليقات الأصول: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
١٣٤. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٦هـ.
١٣٥. المهذب في علم أصول الفقه المقارن، د. عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.
١٣٦. الموطأ: للإمام مالك بن أنس الأصحبي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
١٣٧. ميزان الأصول في نتائج العقول: لعلاء الدين السمرقندي، تحقيق: د. عبد الملك السعدي، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، مطبعة الخلود.

١٣٨. نشر البنود على مراقي السعود: لعبدالله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
١٣٩. نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، للدكتور أحمد الريسوني، دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
١٤٠. نفائس الأصول في شرح المحصول: لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة مصطفى الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
١٤١. نهاية السول في شرح منهاج الوصول: لجمال الدين الأسنوي، عالم الكتب، بيروت.
١٤٢. نهاية الوصول في دراية الأصول: لصفي الدين الهندي، تحقيق: د. صالح اليوسف، ود. سعد السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٦هـ-١٩٩٦م.
١٤٣. نيل الأوطار، للإمام محمد بن علي الشوكاني، مكتبة دار التراث، القاهرة، بدون تاريخ.
١٤٤. هدية العارفين (أسماء المؤلفين وآثار المصنفين) لإسماعيل باشا البغدادي، مطبوع كشف الظنون.
١٤٥. الواضح في أصول الفقه: لأبي الوفاء ابن عقيل، تحقيق: د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
١٤٦. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، للدكتور محمد صدقي البورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.
١٤٧. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: لأبي العباس أحمد بن محمد المعروف بابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

محتويات البحث:

استثمار المقاصد الشرعية في الاجتهاد

إعداد
د. أسامة بن محمد بن إبراهيم الشيبان
عضو هيئة التدريس في قسم أصول الفقه
كلية الشريعة - الرياض

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه وسار على نهجه إلى يوم الدين.

وبعد: فهذا بحث وجيز في موضوع (استثمار المقاصد الشرعية في الاجتهاد) وهو يعدّ ثمرة من ثمرات دراسة هذا العلم وغاية من غاياته، إذ تتبين منه الإفادة من المقاصد الشرعية، والميادين التي تستثمر فيها من خلالها.

وبالرغم من أهمية المقاصد الشرعية واتجاه كثير من الباحثين إلى الإسهام في التأليف فيها، وولعهم بذلك، إلا أني لم أجد من أفرد هذا الموضوع بالبحث، أو استوفى الكلام فيه بشكل ظاهر؛ ذلك أن أكثر الدراسات والمؤلفات في هذا العلم قد اتجهت إلى الكشف عن المقاصد في مؤلفات العلماء المتقدمين، وتحليل الكتابات الموروثة عنهم في المقاصد، ومنهم من كتب في هذا العلم بشكل عام، ولم يتطرق إلى الحديث عن مجالات المقاصد الشرعية والميادين التي يمكن تطبيق المقاصد واستثمارها فيها، ومن تطرق منهم لبعض متعلقات هذا الموضوع كان بشكل محدود جداً، ومجرد إشارات يسيرة، ولم يكن نصيب هذا الموضوع في الغالب منسجماً ومتلائماً مع أهميته في حال اعتباره بغيره من المباحث، ولذلك فإن الثمار المرجوة من دراسة المقاصد الشرعية، والمتمثلة في تحكيم قواعدها في مجال الاختلاف

والتعارض، وفهم النصوص والتعامل معها، واعتبار الأقوال والأحكام، وتوجيه الفتاوى، وغيرها من المجالات، لم تتحقق على النحو المراد.

والحديث في هذا الموضوع يتناول جانبين:

الأول: أهمية المقاصد الشرعية في عملية الاجتهاد، واشتراط معرفتها للمجتهد ليعتمد عليها في أحكامه وفتاواه.

الثاني: استثمار المقاصد الشرعية في الأحكام.

ويراد به الحديث عن دليلية المقاصد واعتبارها دليلاً من أدلة الشرع أو عدم اعتبارها، وصحة الاستدلال بها على الأحكام وصلاحيتها لتكون ميزاناً توزن به النوازل والحوادث المستجدة وتستقى منها أحكامها، ومعرفة المجالات والميادين التي تستثمر فيها، ويصح النظر فيها من خلالها.

فهل تعدّ المقاصد الشرعية دليلاً مستقلاً تستقى منه الأحكام الشرعية، فيصح الاستدلال بها على أحكام الحوادث، وبخاصة أحكام النوازل المستجدة، أو لا تعدّ دليلاً، فلا يصح الاستدلال بها على الأحكام، ولا يستقيم استثمارها في ذلك؟

ثم إن كانت دليلاً شرعياً تستنبط منه الأحكام، فمتى يستدل بها، وما مرتبتها بين الأدلة الشرعية، وما الميادين التي يصح النظر فيها من خلالها؟

فيبقى النظر في موقعها من أدلة الشريعة، وقوة الاستدلال بها، وقطعية الأحكام الثابتة بها أو ظنيتها.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. أهمية المقاصد الشرعية في عملية الاجتهاد بشكل عام، وذلك من حيث اشتراط معرفتها للمجتهد، ليعتمد عليها ويعتبرها

عند النظر والاجتهاد في أحكام المسائل والحوادث، ويصدر فتواه فيها.

٢. أن هـذا الموضوع يُعدُّ ثمرة من ثمرات دراسـة علم المقاصد الشـرعية، وغايـة مـن غاياتـه؛ إذ تتبيـن منـه الإفادة مـن تلك المقاصد، والميادين التي تستثمر فيها من خلالها.

٣. أن هـذا الموضوع فيه الحديث عن دليلية المقاصد الشـرعية، وصلاحيتهـا لتكـون ميزانـاً تـوزن بـه النـوازل والحـوادث المستجدة، وتُستقى منها أحكامها.

٤. أننـي لـم أجـد مؤلَّفـاً يجمـع شـتات هـذا الموضـوع، ويحصر المباحث المتعلقة به، مما يجعل الكتابة فيه مظنة الإتيان بالجديد والمفيد، وسد النقص في هذا الجانب إن شاء الله تعالى.

الدراسات السابقة:

لـم أقف على من أفـرد مجالات اسـتثمار المقاصد الشـرعية في الاجتهاد بالبحث، أو اسـتوفى الكلام فيها بشكل ظاهر، والدراسات التـي تطرقت إلى بعض متعلقات هذا الموضوع كان بشـكل محدود جداً، ومجرد إشارات يسيرة، ولعل أقرب الدراسات المعاصرة التي وقفـت عليها في هذا المجال -مما توحي عناوينها بدراسـة جزء من الموضوع- ما يأتي:

(١) ضوابـط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهـاد وأثرها الفقهي، لعبد القادر بن حرز الله، وهو من منشـورات مكتبة الرشـد بالرياض عام ١٤٢٨هـ.

وقـد رتـب المؤلف بحثه فـي فصل تمهيـدي خصصـه للتعريف بمصطلحات البحث، وثلاثة أبواب:

الباب الأول: ضوابط تعيين المقصد الشرعي، وجعله في فصلين:

الفصل الأول: ضوابط تعيين المقصد المنصوص.

الفصل الثاني: ضوابط تعيين المقصد غير المنصوص.

وما ذكره في هذا الباب متعلق بطرق إثبات المقاصد، ومسالك معرفتها.

الباب الثاني: ضوابط الأداء التشريعي للمقصد. وتحته فصلان:

الفصل الأول: ضوابط الأداء التشريعي للمقصد، وذكر في هذا الفصل مبحثين: أحدهما: إشكالية حصر وتصنيف المقاصد، والثاني: ضوابط الترتيب بين تلك المقاصد.

الفصل الثاني: ضوابط الأداء التشريعي الخارجي للمقصد، وذكر فيه مبحثين: المبحث الأول: حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي. والمبحث الثاني: الضوابط الثابتة للأداء التشريعي الخارجي للمقصد.

الباب الثالث: أثر ضوابط اعتبار المقاصد في تقويم الاجتهاد المعاصر.

وبالنظر في تلك الأبواب وما حوته من فصول ومباحث يتبين أن دراسة الباحث لم تكن متوجهة للحديث عن أوجه استثمار المقاصد الشرعية، والمجالات التي يمكن إعمال المقاصد فيها، بل كانت متوجهة لدراسة ضوابط اعتبار المقاصد وأثرها في تقويم الاجتهاد المعاصر، وإن كان العنوان يوحي بدراسة جزء من الموضوع.

(٢) ضوابط إعمال مقاصد الشريعة، للدكتور محمد اليوبي، وهو بحث منشور في مجلة الأصول والنوازل، في العدد الرابع، رجب ١٤٣١هـ.

رتب المؤلف بحثه في مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة:

ضمَّن التمهيد التعريف بعنوان البحث: (الضوابط، الإعمال، المقاصد).

المبحث الأول: الحاجة إلى إعمال المقاصد، ومجالات إعمالها.

المبحث الثاني: ضوابط إعمال المقاصد، وذكر ثمانية ضوابط لإعمالها.

وبالنظر في هذا البحث فإن ما يتعلق بموضوع بحثي منه هو مجالات إعمال المقاصد التي خصص لها جزءاً من المبحث الأول، وقد ذكر ثلاثة مجالات هي:

١- تحديد المراد من النص.

٢- استنباط حكم لنازلة ليس فيها نص.

٣- الترجيح بين النصوص المتعارضة.

وقد أوجز في الحديث عن تلك المجالات؛ حيث تطرق لها في أقل من صفحتين، إذ البحث متوجه لدراسة ضوابط إعمال المقاصد، ولذا كان حديثه عن مجالات إعمالها مدخلاً للموضوع، ومن هنا فإن ما جعله في المبحث الأول يناسبه أن يكون تمهيداً في بحثه.

إضافة إلى أنه اقتصر على ذكر ثلاثة من تلك المجالات، وقد فصّلتُ في بيانها، وبلغتُ بها إلى سبعة مجالات، مع تدعيمها بالأمثلة ما أمكن، كما بيّنتُ أهمية المقاصد الشرعية في عملية الاجتهاد، وكذلك دليليّة المقاصد وصلاحيتها لتكون ميزاناً توزن به النوازل.

(٣) الاجتهاد المقاصدي (حجيته، ضوابطه، مجالاته) للدكتور نور الدين الخادمي، وهو من منشورات مكتبة الرشد بالرياض عام ١٤٢٦هـ.

وقد جعله المؤلف في ثلاثة أبواب:

الباب الأول: الاجتهاد المقاصدي: حقيقته، تاريخه، حجيته.

الباب الثاني: الاجتهاد المقاصدي: ضوابطه، مستلزماته، مجالاته.

الباب الثالث: الاجتهاد المقاصدي في العصر الحالي.

وما يتعلق بهذا الموضوع منه هو مجالات الاجتهاد المقاصدي التي خصص لها الفصل الثالث من الباب الثاني. وقد جعل هذا الفصل في ثلاثة مباحث: الأول: القطعيات التي لا تقبل الاجتهاد المقاصدي، وتكلم هنا عن: (العقيدة، العبادات، المقدرات، أصول المعاملات، عموم القواطع). والمبحث الثاني: الظنيات التي تقبل الاجتهاد المقاصدي، وتكلم هنا عن: (الوسائل الخادمة للعقيدة، الوسائل الخادمة للعبادات، كيفيات بعض المعاملات، التصرفات السياسية، النوازل الاضطرارية، المسائل المتعارضة، عموم الظنيات). والمبحث الثالث: خطورة الإفراط في الاجتهاد المقاصدي.

وبعد استعراض هذه المباحث وما تضمنته من موضوعات يتبين بُعدها عن دراسة الموضوع، إذ قصد بها المؤلف الحديث عن المجالات التي لا يسوغ فيها الاجتهاد في ضوء المقاصد والمصالح، وهي القطعيات، والمجالات التي تقبل الاجتهاد، وهي الظنيات، ولم يكن بحثه يُعنى بأوجه استثمار المقاصد الشرعية كما ذكرتها في الخطة.

وبعد عرض الدراسات السابقة يتبين أن الثمار المرجوة من دراسة المقاصد الشرعية، والمتمثلة في تحكيم قواعدها في مجال الاختلاف والتعارض، وفهم النصوص والتعامل معها، واعتبار

الأقوال والأحكام، وتوجيه الفتاوى، وغيرها من المجالات، لم تتحقق على النحو المراد، فالموضوع لا يزال بحاجة إلى دراسة وافية تتبين فيها أوجه استثمار المقاصد الشرعية في الاجتهاد، والمجالات والميادين التي يمكن إعمالها فيها، وقد بسطت الحديث عن تلك المجالات، مع تدعيمها بالأمثلة ما أمكنني ذلك؛ فذكرت استثمار المقاصد الشرعية في فهم النصوص الشرعية وتوجيهها، واستثمارها في حالات التعارض، وفي التعامل مع أخبار الآحاد وأقوال الصحابة والسلف، وفي توجيه الفتاوى وتحقيق التوازن في الأحكام، وفي استنباط علل الأحكام، وفي استنباط الأحكام للوقائع المستجدة، كما بينت قبل ذلك أهمية المقاصد الشرعية في عملية الاجتهاد، وكذلك دليليَّتها، وصلاحيتها لتكون ميزاناً توزن به النوازل.

خطة البحث:

اشتملت خطة هذا البحث على مقدمة وتمهيد وسبعة مباحث وخاتمة:

المقدمة: وفيها تحديد المراد بهذا البحث ومجاله، وأهمية الموضوع وأسباب اختياره، وخطته الإجمالية.

التمهيد: حقيقة المقاصد الشرعية، وحقيقة الاجتهاد، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حقيقة المقاصد الشرعية، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف المقاصد الشرعية باعتبارها مركباً إضافياً.

الفرع الثاني: تعريف المقاصد الشرعية باعتبارها عَلَماً على عِلْمٍ معين.

المطلب الثاني: حقيقة الاجتهاد، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف الاجتهاد في اللغة.

الفرع الثاني: تعريف الاجتهاد في الاصطلاح.

المبحث الأول: أهمية المقاصد الشرعية في عملية الاجتهاد.

المبحث الثاني: دليلية المقاصد الشرعية، وصلاحيتها لتكون ميزاناً توزن به النوازل.

المبحث الثالث: استثمار المقاصد الشرعية في فهم النصوص الشرعية وتوجيهها.

المبحث الرابع: استثمار المقاصد الشرعية في حالات التعارض.

المبحث الخامس: استثمار المقاصد الشرعية في التعامل مع أخبار الآحاد وأقوال الصحابة والسلف.

المبحث السادس: استثمار المقاصد الشرعية في توجيه الفتاوى وتحقيق التوازن في الأحكام.

المبحث السابع: استثمار المقاصد الشرعية في استنباط علل الأحكام، وفي استنباط الأحكام للوقائع المستجدة.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

وبعد فإني أسأل المولى عز وجل أن ينفعني بما كتبت في هذا البحث، ويرزقني الإخلاص فيه، ولعله يكون نواة وفكرة لبحوث أخرى أوسع وأشمل، تجلِّي هذا الموضوع، وتكشف عن جوانبه ومتعلقاته بصورة أعمق، وحسبي أني بذلت جهدي في الكتابة فيه، فما كان فيه من صواب فمن الله، وما كان فيه من خطأ أو زلل فمن سوء فهمي ومن الشيطان، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

حقيقة المقاصد الشرعية، وحقيقة الاجتهاد.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول

حقيقة المقاصد الشرعية

وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف المقاصد الشرعية باعتبارها مركباً إضافياً:

المقاصد الشرعية، ومقاصد الشريعة، ومقاصد الشارع، كلها عبارات تستعمل بمعنى واحد[1].

وهذا المصطلح مركب من كلمتين هما: (المقاصد) و(الشرعية) ولمعرفة معنى هذا المصطلح لابد من معرفة معنى ما يتركب منه، وهما هذان الجزءان.

وفيما يأتي بيان معناهما لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريف المقاصد:

المقاصد في اللغة: جمع مقصد، والمقصَد مصدر ميمي مشتق

(١) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للدكتور أحمد الريسوني (ص١٧).

مــن الفعل (قَصَدَ)، يقال: قَصَدَ يَقْصِد قَصْداً ومَقْصَداً، والقَصْدُ يطلق في اللغة على معانٍ عدة[1]، ومنها:

١. الاعتمادُ، والأَمُّ، والتَّوجُّهُ، وإتيانُ الشــيء: جاء في الصحاح: «القَصْد: إتيان الشيء، تقول: قَصَدْتُهُ، وقَصَدْتُ له، وقَصَدْتُ إليــه بمعنى»[2]، ومن هذا المعنى قول النبي ﷺ: «فكان رجل من المشركين إذا شاء أن يقصد إلى رجل من المسلمين قَصَدَ له فقتله...»[3].

٢. اسـتقامة الطريـق: ومنـه قولـه تعالـى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ﴾ [النحل: ٩]. والقصد من الطريق: المسـتقيم الذي لا اعوجاج فيه[4].

٣. الاعتـدال والتوسـط: ومنـه قوله تعالـى: ﴿وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ﴾ [لقمان: ١٩]، وقول النبي ﷺ: «القَصْد القَصْد تبلغوا»[5].

٤. الكسر في أي وجه كان: ومنه قولهم: «قصدت العود قصداً»: أي كسـرته. وقولهم: «تقصَّدَت الرماح»: أي تكسرت، ومنه: (القَصْدة) وهي القطعة من الشيء إذا تكسر.

٥. الاكتناز في الشيء: ومنه قولهم: «الناقة القصيد»: أي المكتنزة الممتلئة لحماً.

---

(١) انظر: مـادة (ق ص د) في الصحـاح (٢/ ٥٢٤، ٥٢٥)، ومقاييـس اللغـة (٥/ ٩٥)، والمصباح المنير (٢/ ٥٠٤)، ولسان العرب (٣/ ٣٥٣).

(٢) الصحاح (٢/ ٥٢٤) مادة (ق ص د).

(٣) صحيـح مسـلم (١/ ٩٧) كتاب الإيمان، باب تحريم قتـل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله رقم (٩٧).

(٤) انظر: تفسير ابن جرير (١٤/ ٨٣).

(٥) صحيـح البخـاري (٥/ ٢٣٧٣) كتاب الرقاق، باب القصـد والمداومة على العمل، برقم (٦٠٩٨).

المقاصد في الاصطلاح:

لا يخرج معنى المقاصد اصطلاحاً عن المعاني اللغوية السابقة، وبخاصة المعنى الأول منها؛ إذ لم يعهد لأهل الاصطلاح أنهم يريدون به عند الإطلاق معنى آخر، بل كل ما ورد على ألسنة العلماء من الفقهاء والأصوليين من ذكرٍ لهذا اللفظ إنما أرادوا به في الغالب معنى التوجُّهِ والأمِّ والإرادة وإتيانَ الشيء، فلم يصطلح العلماء المتقدمون على تعريف للمقاصد، وأما المعاصرون فقد تعرضوا لتعريفها في الاصطلاح، لكن لم تكن تعريفاتهم للمقاصد، وإنما كانت لمقاصد الشريعة[1]، ومن المتقرر أن لفظ «المقاصد» إذا أضيف إلى «الشريعة» ضاق مدلولها، وانحسر معناها، وأضحت دالة على «المصالح التي قصدها الشارع بتشريع الأحكام»[2] ولذا ينبغي تعريف المقاصد بمعناها العام بأنها: «الغايات التي تقصد من وراء الأفعال»[3].

ثانياً: تعريف الشريعة:

الشريعة في اللغة: مصدر للفعل (شَرَعَ)، يقال: شَرَعَ يَشْرَعُ شَرْعاً وشَرِيعَةً، وتطلق في اللغة على معانٍ عدة، ومنها: الدين، والملة، والطريقة الظاهرة في الدين، والمنهاج، والسنة[4]، وهي معانٍ متقاربة، ومن تلك الإطلاقات قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا﴾ [الجاثية: ١٨]، أي: على دين وملة ومنهاج[5]، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

---

(١) وسيأتي إيراد جملة من تعريفاتهم في المطلب الثاني من هذا المبحث.

(٢) قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، للدكتور مصطفى مخدوم (ص٣٤).

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) انظر: مادة (ش ر ع) في الصحاح (٣/ ١٢٣٦)، ولسان العرب (٨/ ١٧٥، ١٧٦)، والتعريفات (ص١٢٧)، ومادة (الشريعة) في القاموس المحيط (٣/ ٤٤).

(٥) انظر: معاني القرآن للفراء (٣/ ٤٦)، والكشاف، للزمخشري (٣/ ٥١١)، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١٦/ ١٠٩).

الشريعة في الاصطلاح:

تعددت ألفاظ العلماء في بيان المراد بالشريعة، واختلفت عباراتهم في تعريفها، إلا أن هذه الألفاظ والعبارات متقاربة من حيث المعنى، ومن تلك التعريفات ما يأتي:

١. عرفها ابن حزم[١] بقوله: «الشريعة هي ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه ﷺ في الديانة، وعلى ألسنة الأنبياء عليهم السلام قبله»[٢].

٢. وعرفها شيخ الإسلام ابن تيمية[٣] فقال: «اسم الشَّريعة

(١) هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الظاهري، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ، أحد أئمة الإسلام، بارع في الحديث والأصول، متقن للأنساب والأدب والبلاغة والشعر، كان حاداً في انتقاده للعلماء والفقهاء، ديناً، ورعاً، زاهداً، متحر للصدق.
من مؤلفاته: الفصل في الملل والأهواء والنحل، والمحلى في الفقه، وشرح المحلى، والإحكام في أصول الأحكام، وملخص إبطال القياس، والنبذ، وطوق الحمامة، وغيرها. توفي عام ٤٥٦هـ، وقيل: عام ٤٥٧هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٣٢٥)، تذكرة الحفاظ (٣/ ١١٤٦)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٨٤)، البداية والنهاية (١٢/ ٩١)، معجم الأدباء (١٢/ ٢٣٥).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٧٤).

(٣) هو: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم النميري الحراني، ثم الدمشقي، الحنبلي، المشهور بابن تيمية، والملقب بتقي الدين وشيخ الإسلام، ولد في حران سنة ٦٦١هـ، وتحول به أبوه إلى دمشق، فنبغ واشتهر، وكان بارعاً في كثير من العلوم كالتفسير والفقه والأصول والعقيدة والعربية وغيرها، حتى فاق أقرانه، وبلغ درجة الاجتهاد، وشهرته تغني عن الإطالة في تعريفه.
من مؤلفاته: الإيمان، والسياسة الشرعية، وشرح العقيدة الأصفهانية، والصارم المسلول على شاتم الرسول، والتوسل والوسيلة، وتلخيص كتاب الاستغاثة، والفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان، والعقيدة الواسطية، والعقيدة التدمرية، ودرء تعارض العقل والنقل، والفتاوى الكبرى، والقواعد النورانية، ومنهاج السنة، ونقض المنطق، وغيرها كثير. توفي في دمشق سنة ٧٢٨هـ. =

والشَّرع والشِّرْعَة: ينتظم كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال»[1].

٣. وعرفها الدسوقي[2] بأنها: «الأحكام التي شرعها الله لعباده وبينها لهم»[3].

٤. وجاء في الموسوعة الفقهية تعريف الشريعة بأنها: «ما نزل به الوحي على رسول الله ﷺ من الأحكام في الكتاب أو السنة مما يتعلق بالعقائد والوجدانيات وأفعال المكلفين قطعياً كان أو ظنياً»[4].

٥. وعرفها الشيخ مناع القطان بأنها: «ما شرعه الله لعباده من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات، ونظم الحياة في شُعبها المختلفة لتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة»[5].

٦. وعرفها الدكتور محمد اليوبي بأنها: «ما سنه الله لعباده من الأحكام عن طريق نبي من أنبيائه عليهم السلام»[6].

= انظر: البداية والنهاية (١٤/ ١٤١)، تذكرة الحفاظ (٤/ ١٤٩٦)، الدرر الكامنة (١/ ١٤٤)، النجوم الزاهرة (٩/ ٢٧١)، طبقات المفسرين (١/ ٤٦)، فوات الوفيات (١/ ٧٤)، الدارس في تاريخ المدارس (١/ ٥٧)، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون.

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ٣٠٦).

(٢) هو: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، المالكي، عالم مشارك في الفقه والكلام، والنحو، والبلاغة، من أهل دسوق بمصر، أقام في القاهرة وتعلم فيها، وكان أحد المدرسين في الأزهر.
من مؤلفاته: حاشية على الشرح الكبير للدردير، والحدود الفقهية. توفي سنة ١٢٣٠هـ.
انظر: الأعلام (٦/ ١٧)، ومعجم المؤلفين (٨/ ٢٩٢).

(٣) حاشية الدسوقي (١/ ٤).

(٤) (٣٢/ ١٩٤).

(٥) التشريع والفقه في الإسلام (ص١٥).

(٦) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية (ص٣١).

وبالنظر في هذه التعريفات نجد أنها متشابهة ومتقاربة إلى حد كبير، كما أنها ليست مختصة بالشريعة الإسلامية، بل شاملة لكل شريعة، ولعل أنسبها وأقربها في الدلالة على المراد تعريف شيخ الإسلام ابن تيمية؛ لاختصاره، وشموله للأحكام العقدية وغيرها.

الفرع الثاني: تعريف المقاصد الشرعية باعتبارها عَلَماً على عِلْمٍ معين:

لم أجد للعلماء المتقدمين تعريفاً للمقاصد الشرعية بهذا الاعتبار، حتى من كان لهم اهتمام بالحديث عنها وإبرازها وتقسيمها، كالغزالي(١) والشاطبي(٢) وغيرهما، وإنما اكتفوا ببيان أنواعها وأقسامها ومراتبها وأمثلتها، ولعل هذا يعود إلى وضوح هذا المصطلح في أذهانهم، فلم يروا الحاجة داعية إلى بيان معناه،

(١) هو: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي الشافعي، المتكلم، الأصولي، الفقيه، الحافظ، ولد سنة ٤٥٠هـ، وأخذ عن إمام الحرمين الجويني وغيره، وكان صاحب ذكاء مفرط، جامعاً لأشتات العلوم، ومبرزاً فيها، مغرقاً في التصوف والمنطق والكلام.
من مؤلفاته: المستصفى، والمنخول، وشفاء الغليل، وأساس القياس -وهي في أصول الفقه- والوسيط، والبسيط، والوجيز -وهي في الفقه- ومحك النظر، ومعيار العلم -وهما في المنطق- وإحياء علوم الدين، والأربعين -وهما في علم الكلام- وغيرها كثير. توفي سنة ٥٠٥هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢١٦)، تبيين كذب المفتري (ص٢٩١)، سير أعلام النبلاء (١٩/ ٣٢٢)، وطبقات الشافعية للإسنوي (٢/ ١١١)، البداية والنهاية (١٢/ ١٧٣)، مقدمة كتاب إحياء علوم الدين.

(٢) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، المشهور بالشاطبي، من أهل غرناطة، ومن أئمة المالكية، أصولي، حافظ. من مؤلفاته: الموافقات في أصول الشريعة، والاعتصام، وأصول النحو، والمجالس -شرح به كتاب البيوع من صحيح البخاري- وغيرها. توفي في شعبان سنة ٧٩٠هـ.
انظر: هدية العارفين (١/ ١٨)، الأعلام (١/ ٧١)، الفتح المبين (٢/ ٢١٢).

خصوصاً وأنهم لم يضعوا كتبهم للعامة، بل للعلماء الراسخين الذين ارتووا من علوم الشريعة، وقد نص الشاطبي على ذلك في كتابه (الموافقات) حيث قال: «لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريّان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب»(١).

ومن كان هذا شأنه فليس بحاجة إلى إعطائه تعريفاً لمقاصد الشريعة، خاصة وأن هذا المصطلح مستعمل ورائج قبل الشاطبي بقرون(٢).

وإذا كان المتقدمون من أهل العلم لم يتعرضوا لتعريف مقاصد الشريعة بهذا الاعتبار، فإن المتأخرين من العلماء والباحثين المعاصرين قد اعتنوا بذلك، وإليك جملة من تعريفاتهم:

١. عرفها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور(٣) بقوله: «مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة»(٤).

---

(١) الموافقات (١/ ١٢٤).

(٢) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص١٧).

(٣) هو: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة، ولد بتونس سنة ١٢٩٦هـ، وعين سنة ١٣٣٢هـ شيخاً للإسلام في مذهب المالكية.
من مصنفاته: مقاصد الشريعة الإسلامية، والتحرير والتنوير في تفسير القرآن، والوقف وآثاره في الإسلام، وأصول الإنشاء والخطابة. توفي بتونس سنة ١٣٩٣هـ.
انظر: الأعلام (٦/ ١٧٤)، ومعجم المؤلفين (٣/ ٣٦٣).

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص١٨٣).

٢. وعرفها علال الفاسي[١] بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[٢].

٣. وعرفها الدكتور يوسف العالم بأنها: «المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار»[٣].

٤. وعرفها الدكتور أحمد الريسوني بأنها: «الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها؛ لمصلحة العباد»[٤].

٥. وعرفها الدكتور اليوبي بأنها: «المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد»[٥].

٦. وعرفها الدكتور الزحيلي بأنها: «المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[٦].

٧. وعرفها الدكتور عبد العزيز الربيعة بأنها: «ما راعاه الشارع في

(١) هو: علّال بن عبد الواحد بن عبد السلام الفاسي الفهري، ولد في فاس عام ١٣٢٦هـ، وتعلم في القرويين، وشارك في تأسيس حزب الاستقلال، من مؤلفاته: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ودفاع عن الشريعة، وغيرهما. توفي عام ١٣٩٤هـ.
انظر: الأعلام (٤/ ٢٤٦).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (ص٧).

(٣) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (ص٧٩).

(٤) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص١٩).

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لليوبي (ص٣٧).

(٦) أصول الفقه الإسلامي (٢/ ١٠٤٥).

التشـريع عموماً وخصوصاً مـن مصالح العبـاد، ومما يفضي إليها مما يجلب لهم نفعاً أو يدفع عنهم ضرراً»[1].

٨. وعرفهـا الأسـمري بأنهـا: «الغايـات التي راعاها الشـارع في التشريع»[2].

٩. وعرفهـا الدكتـور مصطفـى مخـدوم بأنهـا: «المصالـح التي قصدها الشارع بتشريع الأحكام»[3].

١٠. وعرفهـا الدكتـور نـور الديـن الخادمـي بأنهـا: «المعانـي الملحوظـة فـي الأحـكامِ الشـرعية والمترتبـة عليهـا، سـواء أكانـت تلـك المعاني حِكَماً جزئية أم مصالح كلية أم سـمات إجماليـة، وهـي تتجمع ضمن هدف واحد، هـو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين»[4].

وبالتأمـل فـي هـذه التعريفـات نجد أنهـا لا تخلو مـن القدح والاعتـراض، إما من حيث كون التعريف غير جامع أو غير مانع،

---

(١) علم مقاصد الشارع (ص٢١).

(٢) الفصول المنتقاة المجموعة في مقاصد الشريعة المرفوعة (ص١١).

(٣) قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية (ص٣٤).

(٤) علم المقاصد الشرعية (ص١٧)، والاجتهاد المقاصدي - حجيته - ضوابطه - مجالاته، للخادمي (ص٣٨).

وانظر -في تعريف مقاصد الشريعة عند المعاصرين سوى ما سبق-: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، للدكتور يوسف البدوي (ص٤٧-٥٠)، وطرق الكشف عن مقاصد الشارع، للدكتور نعمان جغيم (ص٢٥)، وقواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، للدكتور عبد الرحمن الكيلاني (ص٤٥)، والشاطبي ومقاصد الشريعة، للدكتور حمّادي العبيدي (ص١١٩)، وفلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، للدكتور خليفة الحسن (ص٦)، ومقاصد الشريعة الإسلامية، للدكتور زياد احميدان (ص١٦-٢٢)، والمدخل إلى علم مقاصد الشريعة، للدكتور عبد القادر حرز الله (ص١٨، ١٩)، والمقاصد الشرعية للعقوبات في الإسلام للدكتورة راوية الظهار (ص٢٦)، ومقاصد الشريعة الإسلامية في الشهادات، لبركات أحمد بني ملحم (ص٢٩).

أو مشتملاً على الدور، أو من حيث حصول التكرار والإعادة، أو الاستطراد والتطويل، إضافة إلى أن كثيراً منها متشابه ومتداخل، ولا يتسع المقام لبسط ذلك وتفصيله، وفي تقديري أن أفضل هذه التعريفات عبارة الدكتور مصطفى مخدوم السابقة، وهي قوله إن المقاصد الشرعية هي: «المصالح التي قصدها الشارع بتشريع الأحكام» فهذا التعريف من أشد التعريفات اختصاراً، وأشملها، وأسلمها من القدح والاعتراض، وأقربها في الدلالة على المراد.

المطلب الثاني

حقيقة الاجتهاد

وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف الاجتهاد في اللغة.

الاجتهاد في اللغة:

افتعال من (الجَهْد)، وهو مصدر للفعل: (اجتهد)؛ يقال: «اجتهد يجتهد اجتهاداً»، و«جَهَد يجهد جهداً»، كلاهما بمعنى جدّ، ويقال: «جَهَد الرجل في كذا»، أي: جد فيه وبالغ، «وجَهَد دابته وأجهدها»: بلغ جُهدها وحمل عليها في السير فوق طاقتها.

والاجتهاد مشتق من: (الجَهْد) وهو: الطاقة والمشقة وبلوغ الغاية، يقال: «أصابه جَهْد» أي: مشقة، ويقال: «اجهد جَهْدك»، أي: ابلغ غايتك، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩]، أي: طاقتهم.

والاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع والمجهود.

يقول ابن فارس[(١)]: «الجيم والهاء والدال، أصله: المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه، يقال: جَهَدت نفسي وأجهدت، والجهد: الطاقة»[(٢)].

ويقول الفراء[(٣)]: «الجُهد -بالضم-: الطاقة، والجَهد -بالفتح-: من قولك: اجهد جَهْدك في هذا الأمر، أي: ابلغ غايتك، ولا يقال: اجهد جُهدك»[(٤)].

فالجُهد -بالضم-: الطاقة والوسع، والجَهد -بالفتح-: المشقة وبلوغ الغاية، وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة، فأما في المشقة والغاية فالفتح لا غير[(٥)].

---

(١) هو: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الغزويني الرازي المالكي اللغوي، ولد سنة ٣٢٩هـ، وهو من أعلام اللغة والأدب، قرأ عليه البديع الهمذاني، والصاحب بن عباد، وغيرهما من أعيان البيان، وكان مفسراً، فقيهاً شافعياً، ثم انتقل إلى مذهب المالكية في آخر عمره، وكان بصيراً بمذهب مالك، مناظراً، متكلماً. من مؤلفاته: مقاييس اللغة، والمجمل، والصاحبي، وغريب إعراب القرآن، وسيرة النبي ﷺ، والاتباع والمزاوجة، ومتخير الألفاظ، وذم الخطأ في الشعر، واللامات، وغيرها. توفي سنة ٣٩٥هـ، وقيل غير ذلك. انظر: إنباه الرواة (١/ ١٢٧)، معجم الأدباء (٤/ ٨٠)، وفيات الأعيان (١/ ١١٨)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ١٠٣)، بغية الوعاة (١/ ٣٥٢)، البداية والنهاية (١١/ ٣٣٥)، طبقات المفسرين (١/ ٦٠).

(٢) مادة (ج هـ د) في مقاييس اللغة (١/ ٤٨٦).

(٣) هو: أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، المعروف بالفراء، إمام الكوفيين في النحو بعد الكسائي، وعنه أخذ النحو وعن يونس بن حبيب وغيرهما. وكان الفراء عالماً بالعربية، وأيام العرب، وأخبارها وأشعارها، فقيهاً، عالماً بالخلاف، والطب، والنجوم، متكلماً، يميل إلى الاعتزال. من مؤلفاته: معاني القرآن، والنوادر واللغات، والحدود، والمصادر في القرآن الكريم، والوقف والابتداء، وغيرها. توفي سنة ٢٠٧هـ، وعمره سبع وستون سنة. انظر: الفهرست (٩٨)، تاريخ العلماء النحويين (١٨٧)، معجم الأدباء (٢٠/ ٩)، إنباه الرواة (٤/ ٧)، وفيات الأعيان (٦/ ١٧٦)، غاية النهاية (٢/ ٣٧١)، بغية الوعاة (٢/ ٣٣٣)، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة (٢٣٨)، مقدمة كتاب معاني القرآن للفراء (٧-١٥).

(٤) مادة (ج هـ د) في الصحاح (٢/ ٤٦٠)، لسان العرب (٣/ ١٣٤)، تاج العروس (٧/ ٥٣٥).

(٥) انظر: مادة (ج هـ د) في مقاييس اللغة (١/ ٤٨٦)، الصحاح (٢/ ٤٦٠، ٤٦١)، أساس البلاغة (١٠٦)، لسان العرب (٣/ ١٣٣-١٣٥)، القاموس المحيط (١/ ٢٨٦)، تاج العروس (٧/ ٥٣٤، ٥٣٥).

الفرع الثاني: تعريف الاجتهاد في الاصطلاح.

الاجتهاد في الاصطلاح:

اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه، إلا أن هذا الاختلاف يعود إلى اتجاهين[1]:

الاتجاه الأول: تعريف الاجتهاد باعتباره من فعل المجتهد، وهو الذي جرت عليه عادة كثير من الأصوليين، وقد صدَّر أصحاب هذا الاتجاه التعريف بكلمة: (بذل) أو: (استفراغ) ونحوهما مما روعي فيه المعنى المصدري الدال على كونه أمراً صادراً عن المجتهد، ومن تلك التعريفات:

قول الغزالي: الاجتهاد، هو: «بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»[2].

وعرفه الفخر الرازي[3] بأنه: «استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه»[4].

(١) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور وهبة الزحيلي (١٦٨) وهو بحث منشور مع بحوث أخرى مقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي المعقود في جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض سنة ١٣٩٦هـ، وانظر -كذلك-: الاجتهاد في الإسلام للدكتورة نادية العمري (٢٠)، والاجتهاد فيما لا نص فيه للدكتور الطيب خضري السيد (١١)، وتبصير النجباء بحقيقة الاجتهاد والتقليد والتلفيق والإفتاء للدكتور محمد الحفناوي (٢٨).

(٢) المستصفى (٢/ ٣٥٠).

(٣) هو: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي القرشي الشافعي، الملقب بفخر الدين، ولد سنة ٥٤٤هـ، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات، وكان بارعاً في الأصول والفروع والتفسير واللغة، وإليه انتهت رئاسة المذهب. ومن مؤلفاته: المحصول في علم أصول الفقه، ومعالم أصول الفقه، والمنتخب في أصول الفقه، والمحصّل من كلام الأقدمين، ومفاتيح الغيب في التفسير، والأربعين في أصول الدين، وغيرها. توفي سنة٦٠٦هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٤٨)، سير أعلام النبلاء (٢١/ ٥٠٠)، طبقات الشافعية للإسنوي (٢/ ١٢٣)، البداية والنهاية (١٣/ ٥٥)، طبقات المفسرين (٢/ ٢١٥).

(٤) المحصول (٦/ ٦).

وعرفه الآمدي[(١)] بأنه: «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه»[(٢)].

وتابعه ابن الحاجب[(٣)] بقوله: «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي»[(٤)].

كما عرفه ابن الهمام[(٥)] بقوله: «بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني»[(٦)].

---

(١) هو: أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، سيف الدين الآمدي، ولد سنة ٥٥١هـ، وتعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة فدرس فيها واشتهر، كان حنبليّاً، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، وكان بحراً في الكلام والأصول والمنطق والجدل. ومن مؤلفاته: الإحكام في أصول الأحكام، ومنتهى السول في الأصول، وأبكار الأفكار في الكلام، وغيرها، توفي في دمشق سنة ٦٣١هـ. انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٢٩٣)، سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٣٦٤)، البداية والنهاية (١٣/ ١٤٠)، طبقات الشافعية للإسنوي (١/ ٧٣).

(٢) الإحكام (٤/ ١٦٢).

(٣) هو: أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس بن الحاجب، المصري، ثم الدمشقي، الفقيه المالكي، الملقب بجمال الدين، والمعروف بابن الحاجب، ولد في مصر سنة ٥٧٠هـ، كان بارعاً في الأصول، والفقه، والنحو، والقراءات، نشأ في القاهرة، وسكن دمشق.
من مؤلفاته: مختصر الفقه، المسّمى جامع الأمهات، ومنتهى الوصول والأمل، ومختصره في أصول الفقه، والكافية في النحو، والشافية في الصرف، وغيرها. توفي بالإسكندرية سنة ٦٤٦هـ. انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٢٤٨)، سير أعلام النبلاء (٢٣/ ٢٦٤)، البداية والنهاية (١٣/ ١٧٦)، غاية النهاية (١/ ٥٠٨)، بغية الوعاة (٢/ ١٣٤).

(٤) المنتهى (٢٠٩)، مختصر ابن الحاجب مع بيان المختصر (٣/ ٢٨٨).

(٥) هو: محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي القاهري الحنفي، الملقب بكمال الدين، والمشهور بالكمال بن الهمام، ولد سنة ٧٩٠هـ، ونشأ في بيت علم وفضل، جدّ في طلب العلم حتى برع في المنقول والمعقول، فكان بارعاً في أصول الديانات والتفسير والفقه وأصوله والفرائض والحساب والنحو والصرف والمنطق والجدل والأدب، وكان مدققاً، صاحب ذكاء مفرط. من مؤلفاته: التحرير في أصول الفقه، وفتح القدير في الفقه، والمسايرة في أصول الدين، وله رسالة في النحو. توفي سنة ٨٦١هـ. انظر: الضوء اللامع (٤/ ١٢٧)، بغية الوعاة (١/ ١٦٦)، وجيز الكلام (٢/ ٧٠٨)، شذرات الذهب (٩/ ٤٣٧)، البدر الطالع (٢/ ٢٠١)، الفوائد البهية (ص١٨٠)، الفتح المبين (٣/ ٣٦).

(٦) تيسير التحرير (٤/ ١٧٩).

الاتجاه الثاني: تعريف الاجتهاد باعتباره صفة للمجتهد.

وهذا الاتجاه لم يحض بالشهرة والذيوع كالاتجاه الأول، ولم يأبه به كثير من العلماء، إذ لم يسلك هذا المسلك إلا قلة من الأصوليين، وقد صدَّر أصحاب هذا الاتجاه التعريف بكلمة: (ملكة) ونحوها مما روعي فيه المعنى الاسمي، الذي هو وصف للمجتهد، قائم به، ومن تلك التعريفات: قولهم: الاجتهاد، هو: «ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية، أو الوظائف العملية، شرعية أو عملية»[(١)].

كما عرفوه بأنه: «ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية»[(٢)].

ونظراً لقلة مَنْ سلكه من العلماء، سيكون النظر في الاتجاه الأول، وأقرب تعريفات الأصوليين السالكين هذا الاتجاه -في نظري- إلى حقيقة الاجتهاد: تعريف ابن الحاجب، وهو قوله: «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي»[(٣)].

فقوله: «استفراغ الفقيه الوسع»:

«استفراغ الوسع» معناه: بذل تمام الطاقة في النظر في الأدلة لطلب الحكم، بحيث تحس النفس بالعجز عن المزيد فيه، وإلى هذا يشير الغزالي بقوله: «الاجتهاد التام: أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب»[(٤)].

والاستفراغ: جنس في التعريف: يشمل كل استفراغ، سواء كان

---

(١) الاجتهاد في الإسلام (٢٣)، الاجتهاد فيما لا نص فيه (١١).

(٢) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للزحيلي (١٦٨)، الاجتهاد في الإسلام لنادية العمري (٢٣)، الاجتهاد فيما لا نص فيه (١٢)، تبصير النجباء للحفناوي (٢٨).

(٣) المنتهى (٢٠٩)، مختصر ابن الحاجب مع بيان المختصر (٣/ ٢٨٨).

(٤) المستصفى (٢/ ٣٥٠).

من الفقيه أو من غيره، وسواء كان في الأحكام الشرعية أو في غيرها، وسواء كان لتحصيل حكم ظني أو قطعي.

فقوله: «الفقيه»: احتراز عن المقلد؛ فإنه وإن استفرغ وسعه لا يسمى مجتهداً.

ولم نبدل كلمة الفقيه بالمجتهد، حتى لا يلزم الدور[1]؛ إذ إن معرفة الاجتهاد تتوقف على معرفة المجتهد، ومعرفته متوقفة على معرفة الاجتهاد.

وقوله: «لتحصيل ظن»: لبيان أن المجتهد فيه إنما هو الظنيات، وأما القطعيات، فلا اجتهاد فيها.

وقوله: «بحكم شرعي»: قيد لإخراج الاجتهاد في غير الأحكام الشرعية، كالعقلية والحسية، فإنها بمعزل عن مقصودنا، إذ كلامنا عن الاجتهاد في الشرعيات[2].

وإذا نظرنا إلى تعريف الاجتهاد في اللغة والاصطلاح، نجد بينهما ترابطاً وثيقاً؛ إذ إن استفراغ الفقيه وسعه لتحصيل الحكم الشرعي، ما كان ليحصل لولا ما حصل له من مشقة وما بذله من طاقة للوصول إلى هدفه ومبتغاه، وهو تحصيل الحكم الشرعي.

---

(١) الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه. انظر: التعريفات (ص١٠٥)، معجم مصطلحات أصول الفقه (ص٢١٠).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٤/ ١٦٢)، رفع الحاجب (٤/ ٥٢٩)، تشنيف المسامع (٤/ ٥٦٣)، التلويح على التوضيح (٢/ ٣٢٨)، سلم الوصول لشرح نهاية السول (٤/ ٥٢٦)، الاجتهاد وطبقات مجتهدي الشافعية للدكتور محمد حسن هيتو (١٥)، نقض الاجتهاد للدكتور أحمد العنقري (٢١).

المبحث الأول
أهمية المقاصد الشرعية في عملية الاجتهاد

المقاصد الشرعية أحد المصادر التي يُستند إليها في معرفة أحكام القضايا والحوادث، والاستنباط على وفقها، فهي ضرورية في فهم الشرع وتطبيقه، ومعرفة المراد بالنصوص الشرعية وإدراك دلالتها وحملها على المحمل الصحيح، وإذا كان المجتهد لا يتحصل على آلة الاجتهاد إلا بعد أن تتوافر فيه صفات هي شروط الاجتهاد العامة، بأن يكون عارفاً بمواقع الإجماع، بصيراً في فهم لغة العرب ودلالات الألفاظ، قادراً على الاستنباط، محيطاً بأغلب الأدلة، مستجمعاً ما يمكنه النظر في أمارات المسألة أو النازلة المجتهد فيها، إلى غير ذلك، فكذلك لا تكتمل لديه آلة الاجتهاد إلا بعد معرفته بمقاصد الشريعة، وإدراكه للحكم والمصالح التي راعاها الشارع في تشريع الأحكام، ليتم له بذلك الاعتدال والتوازن في أحكامه وفتاواه.

فالمقاصد الشرعية يعتمد عليها المجتهد في اجتهاده وقضائه وفتاواه، فهو بحاجة إليها لفهم النصوص الشرعية من الكتاب والسنة وتفسيرها ومعرفة دلالاتها، وكذلك للتوفيق بين الأدلة أو الأقوال المتعارضة والترجيح بينها، وكذا الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة والمتزاحمة، كما أنه بحاجة إليها لمعرفة أحكام النوازل التي لم يُنص عليها بخصوصها، ولتنزيل الأحكام الشرعية على الظروف والأحوال الزمانية والمكانية، وأعني بذلك أنه يتمكن من

خلال معرفته بمقاصد الشريعة من فقه الواقع وتحقيق المناط في الحوادث التي لم تكن موجودة في زمن السابقين، وإعطائها الحكم الشرعي المناسب.

كما أن المقاصد ضرورية للمجتهد لتحقيق التوازن والاعتدال في أحكامه وأقضيته وفتاواه، وتجنب الاضطراب والتناقض.

فمعرفة المجتهد مقاصد الشارع تكسبه الإحاطة بأحكام الشرع، والمعرفة بكليات الشريعة، ويستفيد بذلك معرفة جزئياتها، فيصل إلى معرفة المصالح التي قصدها الشارع من تكليف العباد بها وتشريعها لهم(١).

وقد ذكر الشاطبي أن درجة الاجتهاد لا تحصل إلا لمن اتصف بوصفين:

الأول: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

أما الأول: فإن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وقد حصل بالاستقراء التام أن المصالح ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني: فهو خادم للأول؛ لأن استنباط الأحكام الشرعية ثمرة لفهم مقاصد الشارع(٢).

---

(١) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للريسوني (ص٣٥٣) وما بعدها، الاجتهاد المقاصدي، للخادمي (٢/ ٢١٩)، علم مقاصد الشارع، للربيعة (ص٣٧، ٤٢، ٤٧)، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ليوسف البدوي (ص١٠٦) وما بعدها.

(٢) انظر: الموافقات (٤/ ٧٦).

وذكر -في موضع آخر- أن القرآن والسنة لمّا كانا عربيين لم يكن لغير العربي أن ينظر فيهما، فكذلك من لم يعرف مقاصدهما لم يحل لـه أن يتكلم فيهما، إذ لا يصح لـه نظر حتى يكون عالماً بهما، وحين يكون كذلك لم يختلف عليه شيء من أحكام الشريعة(١).

كما أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى ذلك، فقد بين أن الاستدلال من النصوص يتوقف على معرفة مقصود الشارع منها(٢)، وأكد ذلك -في موضع آخر- حيث جعل فهم مقاصد الشريعة شرطاً لفهم القرآن والسنة(٣).

لـذا ينبغي على المجتهد أن يكون ملماً بمقاصد الشريعة حتى يتمكن من فهم نصوص الكتاب والسنة على الوجه الصحيح.

وقد ذكر ابن عاشور أن اجتهاد المجتهدين في الشريعة يقع على خمسة أنحاء، ثم قال بعد بيانها: «فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها، أما النحو الرابع -وهو إعطاء حكم لفعلٍ أو حادثٍ حدث للناس لا يُعرَف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا لـه نظير يقاس عليه- فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا»(٤).

ثـم بيّـن أنه في هـذا النحو أثبت الإمـام مالك(٥) حجيـة المصالح

(١) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣١).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٨٦).
(٣) انظر: المرجع السابق (١٥/ ٣٩١).
(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص١٣١).
(٥) هـو: أبـو عبد الله مالـك بن أنس بـن مالك الأصبحي الحميري، إمـام دار الهجرة، ولد في المدينـة سـنة ٩٣هـ، وهو أحـد الأئمة الأربعة، وإليه تنسـب المالكيـة، كان جامعاً بين الفقـه والحديـث والرأي، أجمعت الأمة عـلى علمه وورعه وحفظـه وضبطه وتواضعه=

المرسلة، وفيه -أيضاً- قال الأئمة بمراعاة كليات الشريعة الضرورية، وألحقوا بها الحاجية والتحسينية، وفي هذا النحو -أيضاً- هرع أهل الرأي إلى إعمال الرأي والاستحسان[(١)].

ومما يؤكد أهمية فهم مقاصد الشريعة في الاجتهاد أن المجتهد بفهمه لها يتمكن من التمييز بين صحيح القياس وفاسده، إذ العلم بذلك من أجلِّ العلوم، وإنما يعرفه من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه الشريعة، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد[(٢)].

وقد بين الشاطبي موضع الاستفادة من المقاصد الشرعية في عملية الاجتهاد بقوله: «الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلابد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح، مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً»[(٣)].

= وصلاحه وأمانته وبراعته في علم الفقه وأصوله، وإحاطته بالكتاب والسنة، وهو غني عن التعريف، فشهرته تغني عن الإطالة في تعريفه. من شيوخه: ربيعة الرأي، ونافع مولى ابن عمر، والزهري، وغيرهم، وتتلمذ عليه: الشافعي والثوري والأوزاعي، وغيرهم كثير.

من مؤلفاته: الموطأ، والمدونة في الفقه، وتفسير غريب القرآن، ورسالة في القدر، وله رسالة في الوعظ، وغيرها. توفي في المدينة سنة ١٧٩هـ، وقيل غير ذلك.

انظر: الفهرست (٢٨٠)، حلية الأولياء (٦/ ٣١٦)، صفة الصفوة (٢/ ١٧٧)، وفيات الأعيان (٤/ ١٣٥)، تذكرة الحفاظ (١/ ٢٠٧)، البداية والنهاية (١٠/ ١٧٤)، غاية النهاية (٢/ ٣٥)، طبقات المفسرين (٢/ ٢٩٤).

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص١٣١، ١٣٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/ ٥٨٣).

(٣) الموافقات (٥/ ١٢٤).

ومـن هنـا تظهـر أهميـة المقاصـد في فهـم النصـوص الشـرعية وتوجيههـا، والترجيح والتوفيـق بينها عند التعـارض، وتنزيلها على الوقائـع، وفـي الموازنـة بيـن المصالح والمفاسـد والترجيـح بينها، وفـي توجيه الفتاوى والأحـكام، وتحقيق التـوازن والاعتدال وعدم الاضطراب فيها.

وعلـى هذا فمعرفـة المقاصد الشـرعية أليق الشـروط بالاجتهاد، وأقوى السبل في إصابة الحق فيه، والوصول إلى مراد الشارع.

المبحث الثاني
دليلية المقاصد الشرعية
وصلاحيتها لتكون ميزاناً توزن به النوازل

من المتقرر أن أحكام الشرع منها ما هو متغير قابل للاجتهاد فيه على وفق المقاصد والمصالح، ومنها ما هو ثابت بالنص أو الإجماع، ولا يتغير بالاجتهاد فيه بموجب المصالح البشرية المتغيرة والمتجددة، وهو مما ثبتت مصالحه المعتبرة وتأكدت بإجرائه على دوامه وثباته واستقراره، كالعبادات والمقدرات والكفارات ونحوها.

وليس معنى عدم قابليتها للاجتهاد في ضوء المقاصد والمصالح عدم قابليتها للمعقولية والتعليل، بل كل التشريعات والأحكام الشرعية يمكن فهم مصالحها وحِكَمِها وسبب مشروعيتها في الجملة على مقتضى كون الشريعة الإسلامية انطوت على جلب المصالح للناس في الدارين، ودرء المفاسد عنهم.

فالمجالات الشرعية التي لا تقبل الاجتهاد المقاصدي في ضوء المصالح لتعديلها وتغييرها لا يعني كونها خالية من حكمة في تشريعها، بل هي معللة بما يناسب الناس من جلب المصالح لهم ودفع المفاسد عنهم، وإنما يعني ذلك أنه لا يجوز تغييرها أو تعديلها في وقت من الأوقات بمقتضى مصلحة معينة أو مقصد معين أوجب ذلك التغيير أو التعديل[1].

---

(١) انظر: الاجتهاد المقاصدي، للخادمي (٢/ ١٨٣، ١٨٤).

وعلى هـذا فمجال الاجتهاد في ضوء المقاصد الشـرعية إنما هو في الأحكام الشـرعية القابلة للاجتهاد، والمتغيرة بحسـب المصالح وبحسب الزمان والمكان.

فالمقاصـد الشـرعية يمكـن اسـتثمارها فـي الأحـكام الشـرعية، وبخاصـة أحـكام النوازل والحـوادث المسـتجدة التي لـم يرد نص بشـأنها ولا يمكن اعتبارها وقياسـها بغيرها، وهـذا لا يعني أن النظر إلـى المقاصد كاف في إيجاد أحـكام تلك الحوادث والنوازل، وأنها مسـتقلة بنفسـها في ترتب الأحكام الشـرعية في ضوئهـا، فالمقاصد الشـرعية في نظري ليست دليلاً شرعياً مسـتقلاً من أدلة الشرع لتبنى عليهـا الأحـكام، فمـع أهميـة إدراك المقاصـد الشـرعية فـي عملية الاسـتنباط إلا أنه يبقى عنصـراً واحداً من العناصـر التي يحتاج إليها الاجتهـاد، ولا يمكـن أن يصيـر بمفـرده منهجاً لاسـتنباط الأحكام، وذلك أن استنباط حكم من الأحكام الشرعية يتم عبر خطوات تتمثل فـي: فهم النص الذي يمكن أن تنـدرج تحته الواقعة محل الاجتهاد، وذلـك يقتضـي التمكن من اللغـة العربية، ثم معرفة مـا إذا كان ذلك النص ناسخاً أو منسوخاً، ومعرفة سبب نزول الآية أو ورود الحديث إذا كان فهمهمـا متوقفاً على معرفة ذلك، ثم معرفة موقع ذلك النص مـن النصـوص الشـرعية الأخـرى من حيـث العمـوم والخصوص، والتقييـد والإطلاق، ووجود ما يعضـده أو يضاده ويعارضه منها، ثم تحقيق مناط الحكم، وهو معرفة الواقعة محل الاجتهاد معرفة دقيقة، ثـم تقديـر مآل الحكم هل يكون موافقاً لما قصده الشـارع منه أو لا؟ وإذا لم يكن في الحادثة نص معين فإنه يبحث لها عن القاعدة العامة التي تدخل تحتها وعن أشبه الأحكام بها.

وتكـون فائدة العلـم بالمقاصد فـي الاجتهاد هـي تحديد المعنى المـراد مـن النص المحتمـل، وترجيح إلحـاق الواقعـة بنظير يحقق

مقاصد الشـارع بدل إلحاقها بنظير آخر لا يحققها، وكذلك النظر في مآلات الأحكام بما لا يخرجها عن مقصود الشـارع منها، والترجيح بين المصالح المتعارضة(١).

وعلـى هذا فـلا يصح الاسـتدلال بالمقاصـد الشـرعية بمجردها لإثبات أحكام الشـريعة، ولا يسـتقيم اسـتثمارها في ذلـك على هذا الوجـه، ثـم إنه تختلـف الأنظار فـي تقريرهـا وتقديرهـا، وإن كانت المقاصد العامة للشريعة كلها قطعية لا يتنازع فيها أصحاب المذاهب والاتجاهـات الفقهيـة المختلفـة ولكن لا تعني قطعيـة تلك القواعد المقصديـة قطعية جزئياتها، ورفع الخلاف الفقهي فيما يندرج تحتها مـن فروع، وبيان ذلك: أن من مقاصد الشـريعة الإسـلامية المقطوع بها التيسـير ورفـع الحرج، ولكن تطبيق هذه القاعـدة على الفروع لا يمكـن أن يتوافر فيه وصـف القطعية في جميع الحـالات، فلابد من وقـوع الاختلاف في ذلـك بين أهل النظر: ما هـو الحرج الذي يرفع والمقتضـي للتيسـير، والحرج الـذي لا يقتضي التيسـير؟ فهناك حد يتفـق الكل على اقتضائه التيسـير، وآخـر يتفقون على عـدم اقتضائه التيسـير، ولكـن بينهما درجات سـتكون محل اختلاف فـي التقدير. وكذلـك المقاصـد الشـرعية المتمثلة فـي إبطال الغـرر ودفع الضرر وسد ذرائع الفساد مقاصد قطعية، لكن الحكم عليها بذلك من حيث الجملـة لا من حيث التفصيـل، فيقال فيها ما قيل في مقصد التيسـير ورفع الحرج، وسـيقع فيها الخلاف في التقدير كما وقع في المقصد السـابق(٢)، وعلـى هذا فمـا يراه أحـد الناظرين مقصداً للشـارع وأنه تجب مراعاته في تلك الحادثة ويحكم بالإباحة لتحقق المصلحة في

---

(١) انظـر: طرق الكشـف عـن مقاصد الشـارع، لنعمان جغيـم (ص٤٢)، وانظـر -أيضاً-: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للبوطي (ص١٢٧، ١٢٨).

(٢) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع (ص٤١، ٤٢).

نظره، لا يراه الآخر كذلك، بل قد يرى أن المقصد الشرعي فيها هو في دفع المفسدة المتحققة وتقديمه على جلب المصلحة، فيحكم بالتحريم لذلك، وعلى هذا فلا يعوّل على المقاصد الشرعية من حيث أنظار المجتهدين مجردة عن الأدلة، ولا يمكن اعتبارها دليلاً مستقلاً تستقى منه الأحكام، فهي في مرتبة المصالح من حيث القوة والاعتبار، وظنية الأحكام الثابتة بها.

فيبقى النظر هنا في موقع المقاصد الشرعية من الأدلة، وبيان دورها وكيفية استثمارها ومعرفة الميادين التي يصح النظر فيها من خلالها:

فأقول: إن المقاصد الشرعية تعدّ في نظري عاضدة للأدلة الشرعية ومكملة لها، ويمكن استثمار المقاصد والاستفادة منها في وجوه عدة، فمن خلالها تفهم النصوص الشرعية وتعرف دلالاتها، ويتم الترجيح بين الأدلة أو الأقوال المتعارضة، وتحصل الموازنة بين المصالح والمفاسد المتزاحمة والمتعارضة، كما يتم عن طريقها توجيه النصوص وتنزيل الأحكام الواردة فيها على الوقائع بحسب الظروف وأحوال الزمان والمكان، فتحصل للفقيه الناظر فيها الدراية التامة بفقه الواقع، والقدرة على تحقيق المناط في الحوادث النازلة ومعرفة علل القياس، وتحقق له التوازن والاعتدال في أحكامه وفتاواه، وتجنبه الوقوع في التناقض أو الاضطراب، وتكسبه الإحاطة بأحكام الشرع والمعرفة بكليات الشريعة، كما أن المقاصد الشرعية يتم التحاكم إليها في الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف، فيؤخذ منها ما كان موافقاً ومناسباً لمقاصد الشارع، ويترك ما كان بخلاف ذلك، وقد سبقت الإشارة إلى أكثر هذه الوجوه والميادين التي تستثمر فيها المقاصد حين الكلام عن اشتراط معرفتها للمجتهد.

وبالجملة فالمقاصد الشرعية جزء من أصول الفقه، فبها يعرف استنباط الأحكام الشرعية من النصوص، وبها يوقف على المصالح التي قصدها الشارع من تشريعه للأحكام.

وفي المباحث الآتية سأبيّن بشيء من التفصيل أبرز وجوه الاستفادة من المقاصد للفقيه الناظر في النصوص الشرعية، سواء في إعانته على فهمها، أو في تمكينه من حسن تنزيلها على الواقع.

المبحث الثالث
استثمار المقاصد الشرعية في فهم النصوص الشرعية وتوجيهها

يحتاج الفقيه الناظر في النصوص الشرعية إلى الدراية بمقاصد الشريعة ليصح نظره فيها وتفسيره للمراد منها ومعرفة دلالاتها وتنزيل أحكامها على مراد الشارع من تشريعها ومقصده من تنزيلها، واختيار المعنى المناسب لتلك المقاصد، وتوجيه معنى النص بما يخدمها، وقد يصل الحال بالفقيه المجتهد إلى تأويل النص، وصرفه عن ظاهره في حال مخالفة معناه الظاهر لمقاصد الشريعة وكلياتها.

ومن أمثلة هذا ما ورد من نهي النبي ﷺ عن كراء الأرض، وموقف الصحابة ومن بعدهم من الفقهاء من أحاديث النهي الواردة في ذلك، وكيفية توجيههم لها تبعاً لما فهموه من مقاصد النهي، ذلك أنه وردت عدة أحاديث تدل بظاهرها على المنع والنهي عن كراء الأرض، والأمر بمنحها لمن يزرعها من غير مقابل، أو إمساكها[1]،

(١) ومن ذلك ما رواه البخاري من حديث جابر رضي الله عنه أنه قال: كانت لرجال فضول من أرضين، فقالوا: نؤاجرها بالثلث والربع والنصف، فقال النبي ﷺ: «من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه، فإن أبى فليمسك أرضه». انظر: صحيح البخاري (٢/ ٩٢٧) حديث (٢٤٨٩)، وأيضاً: روى البخاري عن رافع بن خديج رضي الله عنه أنه قال: دعاني رسول الله ﷺ وقال: «ما تصنعون بمحاقلكم؟» قلت: نؤاجرها على الربع وعلى الأوسق من التمر والشعير. قال: «لا تفعلوا، ازرعوها، أو أزرعوها، أو أمسكوها». قال رافع: قلت سمعاً وطاعة. انظر: صحيح البخاري (٢/ ٨٢٤) حديث (٢٢١٤)=

ولكنها عارضت بعض الآثار والوقائع من قبل بعض الصحابة الدالة على جواز كراء الأرض[1]، ولهذا افترق فقهاء الصحابة والتابعين إلى فريقين في توجيه أحاديث النهي بناء على فهم كل فريق لقصد رسول الله ﷺ من النهي عن كراء المزارع.

فذهب فريق إلى أن علة النهي هي ما في هذا الكراء من مخاطرة وغرر، ولما كان من مقاصد الشارع إبطال المعاملات المتضمنة للغرر والمخاطرة نهى النبي ﷺ عن هذا النوع من المعاملات.

وذهب فريق آخر إلى أن النبي ﷺ قصد من هذا النهي ترغيب الصحابة في مواساة ومساعدة بعضهم بعضها، نظراً للظروف الاقتصادية الصعبة التي كانوا يعيشونها في المدينة، ففهموا أن النهي لا يكون وارداً لتحريم المزارعة، بل لمجرد تنفير الصحابة من ذلك، وترغيبهم في التعاون فيما بينهم، والتبرع بها لمن يقدر على زرعها

= كتاب المزارعة، باب ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة. ومن ذلك أيضاً: ما رواه مالك عن رافع بن خديج رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء المزارع. انظر: الموطأ (٢/ ٧١١) حديث (١٣٩٠) كتاب كراء الأرض، باب ما جاء في كراء الأرض.

(١) ومن ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: كنت أعلم في عهد رسول الله ﷺ أن الأرض تُكرى، ثم خشي عبد الله أن يكون النبي ﷺ قد أحدث في ذلك شيئاً لم يكن يعلمه، فترك كراء الأرض. انظر: صحيح البخاري (٢/ ٨٢٥) حديث (٢٢١٩) كتاب المزارعة، باب ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة، وصحيح مسلم (٣/ ١١٨١) حديث (١٥٤٧) كتاب البيوع، باب كراء الأرض. وأيضاً: روى البخاري عن نافع: أن ابن عمر رضي الله عنهما كان يُكري مزارعه على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وصدراً من إمارة معاوية، ثم حُدِّث عن رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن كراء المزارع، فذهب ابن عمر إلى رافع، فذهبتُ معه، فسأله فقال: نهى النبي ﷺ عن كراء المزارع، فقال ابن عمر: قد علمتَ أنَّا كنا نكري مزارعنا على عهد رسول الله ﷺ بما على الأربعاء وبشيء من التبن. انظر: صحيح البخاري (٢/ ٨٢٥) حديث (٢٢١٨) كتاب المزارعة، باب ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة.

من إخوانهم، فهذا الفريق لما فهم أن مقصد النبي ﷺ من النهي لم يكن لتحريم تلك المعاملة، وإنما بقصد الترغيب في التعاون بين الصحابة، أوّل الحديث ولم يأخذ به على ظاهره[1].

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص١٤٣، ١٤٢)، وطرق الكشف عن مقاصد الشارع (ص٤٦-٤٩)، ومقاصد الشريعة عند ابن تيمية (ص١١٦، ١١٥).

المبحث الرابع
استثمار المقاصد الشرعية في حالات التعارض

إن نظر المجتهد في الأدلة الشرعية لأي مسألة من المسائل الفقهية يستدعي منه البحث عن وجود معارض لهذه الأدلة أو لبعضها ليستقيم لـه الاستدلال والحكم بموجب هذه الأدلة على وجه يقطع به أو يغلب على ظنه عدم وجود ما يبطلها من نسخ أو تخصيص أو تقييد، أو ما يقابلها ويعارضها مما يحتاج معه إلى التوفيق أو الترجيح.

فالمجتهد المدرك لمقاصد الشريعة، والمستحضر لها في تلك الحالات، يمكنه الإفادة منها في أن الباعث على البحث عن المعارض يقوى ويضعف بمقدار ما ينقدح في ذهنه حال النظر في دليل المسألة من كونه مناسباً لمقاصد الشارع أو غير مناسب، فإذا تبين لـه مناسبته لمقاصد الشارع ضعف عنده احتمال وجود معارض قوي يصل إلى مرتبته، وإذا تبين لـه عدم مناسبته لمقاصد الشارع أو خفيت المناسبة قوي عنده احتمال وجود المعارض، فيقوى الداعي إلى البحث عنه.

كما يفيد المجتهد الناظر في أدلة المسائل من المقاصد الشرعية حصول الاطمئنان لديه بعد البحث عن المعارض، فكلما كانت مناسبة الدليل لمقاصد الشريعة ظاهرة كان اطمئنانه إلى عدم وجود المعارض -بعد البحث عنه- قوياً، والعكس بالعكس.

وكذلك يستطيع المجتهد حين يراعي مقاصد الشارع ويستند إليها الترجيح بين الأدلة المتعارضة، فيرجح الدليل المحقق للمقاصد، أو

الأقـرب إلى تحقيقها علـى الدليل المخالف للمقاصـد، أو الذي لا يلائمها، أو يقصر عن تحقيقها[1].

ومن أمثلة البحث عن المعارض للشـك في وجوده: ما ورد في حادثة استئذان أبي موسى الأشعري[2] على عمر بن الخطاب رضي الله عنهما[3]؛ حيث استأذن ثلاثاً فلم يجبه أحد، فرجع أبو موسـى فبعث عمر وراءه، فلما حضر عتب عليه انصرافه، فأخبره أبو موسى بما سمعه من النبي ﷺ في ذلك، وهو ما أخرجـه البخاري[4] عن أبي سـعيد الخدري رضي الله عنه[5] قـال: كنت في مجلس

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص١٣٣، ١٣٢)، وطرق الكشف عن مقاصد الشارع (ص٤٣)، ومقاصد الشريعة عند ابن تيمية (ص١١٦).

(٢) هو: عبد الله بن قيس بن سُـليم بن حضّار بن حرب التميمي الأشعري، صاحب رسول الله ﷺ، أسلم في مكة، وهاجر إلى الحبشة، وبعثه النبي ﷺ إلى اليمن ليعلم الناس القرآن، ولاه عمر بن الخطاب رضي الله عنه الكوفة والبصرة، وتوفي بالكوفة سنة ٤٤هـ.
انظر: الطبقات الكبرى (٢/ ٣٤٤)، الجرح والتعديل (٥/ ١٣٨)، غاية النهاية (١/ ٤٤٢)، سير أعلام النبلاء (٢/ ٣٨٠)، المستدرك (٣/ ٤٦٤)، تذكرة الحفاظ (١/ ٢٣).

(٣) هـو: أبو حفـص عمر بن الخطاب بن نفيـل القرشي العدوي، الملقب بالفاروق، ولد سـنة ٤٠) قبـل الهجـرة، وهـو ثـاني الخلفـاء الراشـدين، وأول من لقـب بأمير المؤمنـين، وأول مـن دوّن الدواوين في الإسـلام، أسـلم قبـل الهجرة بخمس سـنين فأعز الله به الإسـلام، شـهد الوقائـع كلها مـع النبي ﷺ، وتولى الخلافـة بعد أبي بكر الصديـق رضي الله عنه، وعهده عهد الفتوحات الإسـلامية، فقد فُتحت الشـام ومصر والعراق وغيرهـا، وكان يضرب به المثل في الحـزم والعدل. استشـهد في المدينة سـنة ٢٣هـ. انظـر: الطبقات الكبـرى (٣/ ٢٦٥)، الاسـتيعاب (٢/ ٤٥٠)، الإصابـة (٢/ ٥١١)، صفة الصفـوة (١/ ٢٦٨)، حلية الأولياء (١/ ٣٨)، الجوهر الثمين (١/ ٤٠)، الصواعق المحرقة لابن حجر (١/ ٢٦١) وما بعدها.

(٤) هـو: أبو عبد الله محمد بن إسـماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخـاري الجعفي، ولد في بخارى عام ١٩٤هـ، ونشـأ يتيماً، وهو شيخ الإسـلام، وإمام الحفَّاظ، وأمير المؤمنين في الحديث، وكان رأساً في الذكاء وفي العبادة والورع، قام برحلة طويلة في طلب الحديث حتى حصل لـه الشيء الكثير. ومـن مؤلفاتـه: الجامع الصحيـح، والتاريخ، وخلق أفعـال العباد، والأدب المفـرد، والضعفاء، وغيرهـا. توفي عام ٢٥٦هـ. انظـر: تاريخ بغداد (٢/ ٤)، وما بعدها، تهذيب الأسـماء واللغات (١/ ٦٧)، تذكرة الحفاظ (٢/ ٥٥٥)، البداية والنهاية (١١/ ٢٤). طبقات المفسرين (٢/ ١٠٤).

(٥) هو: أبو سعيد سعد بن مالك بن سنان بن ثعلبة بن عبيد الخزرجي الأنصاري، المشهور=

من مجالس الأنصار إذ جاء أبو موسى كأنه مذعور، فقال: استأذنت على عمر ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، فقال: ما منعك؟ قلت: استأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، وقال رسول الله ﷺ: «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع» فقال: والله لَتُقِيمَنَّ عليه بيِّنة، أمنكم أحد سمعه من النبي ﷺ؟ فقال أُبيّ بن كعب: والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم، فكنتُ أصغر القوم فقمتُ معه، فأخبرتُ عمر أن النبي ﷺ قال ذلك[(١)].

فهنا كان شك عمر رضي الله عنه قوياً في صحة هذا الحديث عن النبي ﷺ؛ إذ فيه نوع معارضة للقصد من الاستئذان، وهو إعلام صاحب البيت بالقدوم وطلب الإذن بالدخول، وهذا لا يتطلب التحديد بعدد معين، كما أن فيه نوع معارضة لأصل الاستئذان في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ [النور: ٢٨]، فالحديث مقيّد للإطلاق في الآية؛ إذ لم يتحدد الاستئذان فيها بعدد معين، ولذا طالب عمر أبا موسى بالبينة[(٢)].

وفي مقابل ذلك نجد أن عمر رضي الله عنه لمّا تردد في أخذ الجزية من المجوس[(٣)]، وقال له عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه[(٤)]: سمعتُ رسول الله

= بالخدري، صحابي جليل، كان ملازماً للنبي ﷺ، لم يحضر أُحُداً لصغره، وغزا مع رسول الله ﷺ ما بعدها من الغزوات، وروى عن النبي ﷺ، أحاديث كثيرة، وكان مفتي المدينة، وأحد فقهاء الصحابة المجتهدين. توفي بالمدينة سنة ٧٤هـ، وقيل غير ذلك. انظر: الإصابة (٢/ ٣٢)، سير أعلام النبلاء (٣/ ١٦٨)، الوافي بالوفيات (١٥/ ١٤٨)، البداية والنهاية (٩/ ٣)، النجوم الزاهرة (١/ ١٩٢).

(١) صحيح البخاري (٥/ ٢٣٠٥) كتاب الاستئذان، باب التسليم والاستئذان ثلاثاً، رقم (٥٨٩١).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص١٣٣).

(٣) هم قوم يعبدون النور والنار والظلمة والشمس والقمر، ويزعمون أن للكون إلهين، وهم في بلاد فارس وما حولها، ويقولون بأصلين: أحدهما: النور، والآخر: الظلمة. والنور أزلي، والظلمة محدثة. ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين: إحداهما: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة، والثانية: بيان سبب خلاص النور من الظلمة. وجعلوا الامتزاج مبدأ، والخلاص معاداً. انظر: الملل والنحل (١/ ٢٣٢) وما بعدها، اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ١٦٦).

(٤) هو: أبو محمد عبد الرحمن بن عوف بن عبد الحارث الزهري القرشي، صحابي جليل،=

ﷺ يقول: «سُنُّوا بهم سُنَّة أهل الكتاب»[1] قَبِلَه ولم يطلب البيِّنة على ذلك كما في الحادثة السابقة في قصة استئذان أبي موسى؛ لضعف شكِّه في المعارض[2]، ولملاءمته لمقاصد الشارع في الجملة؛ إذ قد جرى العرف الشرعي بأخذ الجزية من أهل الأديان الأخرى حين يدخلون تحت حكم الإسلام، وهذا موافق لمقصد الشارع في عدم إكراه الناس على اعتناق الإسلام، والاكتفاء منهم بالانضواء تحت سلطانه، والتسليم له، وعدم الوقوف في وجهه[3].

كما يمكن للمجتهد من خلال النظر في مقاصد الشارع والاستناد إليها واعتبارها من التوفيق بين الأقوال المتعارضة والترجيح بينها، بتنزيل كل قول على محمل يوافق مراد الشارع، أو بتقديم ما يوافق مقاصد الشارع ويحققها على ما لا يلائمها.

وكذلك الحال في المصالح والمفاسد المتعارضة والمتزاحمة، فبالنظر إلى المقاصد الشرعية يتحقق الترجيح في محال تعارض المصالح والمفاسد وتزاحمها، بالنظر إلى ما يحقق المصلحة العامة من تغليب جلب المصالح على درء المفاسد والحكم بالمشروعية، أو تغليب درء المفاسد على جلب المصالح والحكم بالمنع، كل

= ولد سنة ٤٤) قبل الهجرة، من السابقين الأولين إلى الإسلام، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الستة أصحاب الشورى، الذين جعل عمر الخلافة فيهم، شهد بدراً وأحداً والمشاهد كلها، وكان من أكثر قريش مالاً، ومن الأجواد الشجعان العقلاء. توفي بالمدينة سنة ٣٢هـ.

انظر: الطبقات الكبرى (٣/ ١٢٤)، حلية الأولياء (١/ ٩٨)، الاستيعاب (٢/ ٣٨٥)، الإصابة (٢/ ٤٠٨)، الجرح والتعديل (٥/ ٢٤٧)، تهذيب الأسماء واللغات (١/ ٣٠٠)، سير أعلام النبلاء (١/ ٦٨).

(١) الموطأ (١/ ٢٧٨) كتاب الصدقة، باب جزية أهل الكتاب والمجوس، رقم (٦١٦).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص١٣٣).

(٣) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع (ص٤٤).

ذلـك بتقدير ما يناسـب مقاصد الشـارع العامـة والخاصة، والأقرب إلى تحقيقها.

المبحث الخامس
استثمار المقاصد الشرعية في التعامل مع أخبار الآحاد وأقوال الصحابة والسلف

من المتقرر أن السنة النبوية قد وقع فيها شيء من الدخل من قبل الوضّاعين وسيّئي الحفظ الذين اختلطت عليهم مروياتهم، ولذا نجد أن السنة ليست في مرتبة واحدة من حيث الصحة ومن حيث الاحتجاج، فمنها الصحيح والحسن والضعيف والموضوع، ومنها الناسخ والمنسوخ، ولأجل هذا نجد أحياناً صورة من صور التعارض، سواء بين نصوص السنة ذاتها، أو بينها ونصوص القرآن الكريم، أو بينها والمقاصد العامة للتشريع، ومن هنا نهض العلماء المحققون ونشطوا لتمحيص السنة وتخليصها مما ليس منها، وبيان ناسخها ومنسوخها، والترجيح بين المتعارض منها أو معها، وقد سلكوا في ذلك مسالك وطرائق عدة، واستعانوا بوسائل متنوعة، ومنها الاستعانة بمقاصد الشارع في تمحيص أحاديث الآحاد، والتوفيق بينها عند التعارض أو بينها والنصوص الأخرى، أو الترجيح.

وتجدر الإشارة إلى أن إعمال المقاصد الشرعية في هذا المجال ينبغي أن يتوخى فيه الحذر، إذ هو مزلة أقدام، وموطن انحراف أفهام، ولا يزال مدخلاً لكثير من ذوي النوايا السيئة لإسقاط بعض نصوص أخبار الآحاد وما تتضمنه من أحكام، وردها بحجة مخالفتها

لمقاصد التشريع العامة أو كليات الشريعة، وأن هذه المقاصد قطعية فتقدم وترجح على الأخبار الظنية.

وقد عالج الشاطبي هذه القضية وذكر بعض الضوابط والمعايير لمعرفة التعامل مع أخبار الآحاد، وكيف تكون المقاصد الشرعية وكليات الشريعة ميزاناً ومعياراً لتصحيحها أو ترجيحها؛ فقسَّم أحاديث الآحاد من حيث علاقتها بكليات الشريعة وقطعياتها إلى ثلاثة أقسام[١]:

القسم الأول: أحاديث الآحاد التي ترجع إلى أصل قطعي، فتكون بمثابة البيان لتلك الأصول، كأحاديث الطهارة والصلاة والحج والصوم والربا ونحوها، وهذا القسم من الأحاديث يعمل به؛ لأنها مستندة إلى أصل قطعي، فتكون في حكم القطعي.

القسم الثاني: أحاديث الآحاد المعارضة لأصل قطعي، ولا يشهد لها أصل قطعي، فهذا النوع مردود ولا يعمل به لأمرين:

الأول: أن مخالفتها للأصول القطعية مخالفة لأصول الشريعة، ومخالفتها لها تجعلها خارجة عنها، وما كان خارجاً عنها لا يمكن اعتباره منها فيكون مردوداً.

والثاني: أنه ليس لها ما يشهد باعتبارها وصحتها، وما كان كذلك فغير معتبر.

ثم جعل الشاطبي هذا القسم على ضربين:

الأول: أن تكون مخالفة أحاديث الآحاد للأصول القطعية ومعارضتها لها قطعية، فلا يؤخذ بها ويجب ردها.

الثاني: أن تكون مخالفتها ومعارضتها لها ظنية، بمعنى أن خبر

---

(١) انظر: الموافقات (٣/ ١٨٤-٢٠٦).

الآحـاد غير مقطوع بمعارضته للأصـول والمقاصد القطعية، فيمكن التوفيـق والجمـع بينهما بأي طريـق من طرق التأويـل، بحمل الخبر الظني على معنى لا يخالف الأصل والمقصد القطعي، وهذا الضرب محل نظر واجتهاد.

القسـم الثالث: أحاديث الآحاد التي لا تعـارض أصلاً قطعياً، ولا يشهد لها أصل قطعي، فهذا القسم من الأحاديث محل اجتهاد ونظر العلمـاء؛ فقـد يُردّ؛ لأنه شُرع علـى غير ما عهـد في مثلـه، ولم يدل الاسـتقراء على وجـوده، ولأنه من حيث لم يشـهد لــه أصل قطعي يعتبـر معارضاً لأصول الشـرع العامة، من بـاب أن عدم الموافقة تعد مخالفة.

وقـد يُقبل من جهة أنه غير مخالف للأصول القطعية، فهو وإن لم يكن موافقاً لأصل قطعي فلا مخالفة فيه أيضاً.

وقد مثّل له الشاطبي بقول النبي ﷺ: «القاتل لا يرث»(١).

ومن هنا يظهر أنه لا يصح التسـرع بـرد أحاديث الآحاد لمجرد ما يبـدو من تعارض أو مخالفـة بينها وبين المقاصد الشـرعية، بل لابد مـن التقيـد بضوابط معينـة ومعايير محـددة؛ فيجب النظـر أولاً في مـدى قطعيـة المقصد المخالف، فقـد يكون قطعياً وقـد يكون ظنياً،

(١) أخرجه ابن ماجه والترمذي والبيهقي عن أبي هريرة رضي الله عنه. انظر: سنن ابن ماجه (٢/ ٩١٣) كتاب الفرائض، باب ميراث القاتل، رقم (٢٧٣٥)، وسـنن الترمذي (٤/ ٤٢٥) كتاب الفرائـض، بـاب ما جاء في إبطال مـيراث القاتل، رقم (٢١٠٩)، وقـال الترمذي: «هذا حديث لا يصح ولا يُعرف إلا من هذا الوجه، وإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعـض أهـل الحديث منهم أحمد بن حنبل» ثم قـال: «والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث» الموضع السابق، وسنن البيهقي الكبرى (٦/ ٢٢٠) باب لا يرث القاتل، رقم (١٢٠٢٣)، وقال البيهقي: «إسـحاق بن عبد الله لا يحتج به إلا أن شـواهده تقوِّيه» الموضع السابق.

وإذا ثبتت قطعيته لزم النظر في قطعية التعارض بينه وبين الخبر، فقد يكون غير مقطوع به، فيمكن التوفيق والجمع بينهما بأي طريق من طرق الجمع، فيحمل الخبر على معنى لا يعارض المقصد.

وإذا كان المقصد قطعياً والتعارض كذلك ولم يمكن الجمع بين المقصد والخبر لزم ترجيح المقصد القطعي والأصل العام على الخبر، ويكون بمثابة الترجيح بين المتعارضين.

وكما أنه يستعان بمقاصد الشريعة في تمحيص أحاديث الآحاد والتوفيق بينها فإنه يمكن استثمار المقاصد أيضاً في التعامل مع أقوال الصحابة والسلف من الفقهاء واعتبارها أو عدم اعتبارها، فيستفاد من خلال النظر في المقاصد معرفة مناسبة تلك الأقوال لمقاصد الشارع أو عدم مناسبتها، ومعرفة قوتها أو ضعفها، فيؤخذ منها ما كان موافقاً ومناسباً لمقاصد الشارع، ويترك ما كان بخلاف ذلك؛ لأن مخالفته لمقاصد الشريعة دليل ضعفه وخطئه وبعده عن الصواب، فيترك ويبحث عما هو أقوى منه[1].

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص١٣٤)، وطرق الكشف عن مقاصد الشارع (ص٥١).

المبحث السادس
استثمار المقاصد الشرعية
في توجيه الفتاوى وتحقيق التوازن في الأحكام

إن مراعاة المجتهد لمقاصد الشريعة وقواعدها وكلياتها في أقضيته وفتاواه، واعتبارها في ذلك، يحقق له إصابة الحق بإذن الله، والاعتدال والتوازن في تلك الأقضية والفتاوى، ويجنبه الاضطراب والتناقض فيها، ذلك أن الهدف من الفتوى تحقيق مقاصد الشارع في آحاد المستفتين، وتنزيل النصوص على الوقائع، فلما كانت مقاصد الشارع شاملة لجميع المستفتين في شتى الظروف، وكان تحقيق هذه المقاصد يخضع لحالة المستفتي، وظروف الفتوى، كان من اللازم على المفتي أن تكون فتواه محققة لتلك المقاصد الشرعية الثابتة والمشتركة، فيتمكن من خلال استعانته بالمقاصد من تنزيل النصوص والأحكام الشرعية على أحوال المستفتين، وعلى الظروف الزمانية والمكانية للفتوى، فتتحقق عنده المرونة في الفتوى، لتتغير بتغير الزمان والمكان باعتبار ظروف المستفتي وملابسات الواقعة محل الفتوى، ويكون متمكناً من فقه الواقع، قادراً على تحقيق المناط في ذلك(١).

---

(١) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع (ص٥٠، ٤٩)، ومقاصد الشريعة عند ابن تيمية (ص١٢٠-١٢٢).

ومن أمثلة ذلك قصة ابن عباس رضي الله عنهما[1] مع الرجل الذي استفتاه عن توبة القاتل، حيث تغيرت فتواه في هذه المسألة، فقد كان يفتي بأن للقاتل توبة، ولما سأله رجل ذات مرة عن ذلك اختلف جوابه لما غلب على ظنه أنه قاصد للقتل ويريد فتوى تفتح له باب التوبة، فرأى أن يسدّ عليه هذا الباب، فأفتاه بأن القاتل لا توبة له، وذلك فيما رواه ابن أبي شيبة[2] بسنده، قال: جاء رجل إلى ابن عباس، فقال: لمن قتل مؤمناً توبة؟ قال: لا، إلا النار، فلما ذهب قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا. كنت تفتينا أنّ لمن قتل مؤمناً توبة مقبولة، فما بال اليوم؟ قال: إني أحسبه رجلاً مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً. قال: فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك[3].

فلما كان قصد الشارع من الحث على التوبة والترغيب فيها تطهير النفوس، وتنفيرها من الذنوب والمعاصي، وردها إلى طريق الحق والصواب، وكان هذا الرجل يريد التوسل بالتوبة إلى نقيض ما قصد

(١) هو: أبو العباس عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، ابن عم النبي ﷺ، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، دعا له رسول الله ﷺ فقال: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»، ولذلك سُمِّي (حَبْر الأمة وترجمان القرآن)، وقد روى عن النبي ﷺ أحاديث كثيرة، وكان من المعروفين بالعلم والفتوى، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يستشيره في المعضلات، وشهد مع علي بن أبي طالب رضي الله عنه الجمل وصفين والنهروان، وقد كُفَّ بصره في آخر عمره، وسكن الطائف، وبها توفي سنة ٦٨هـ.
انظر: الاستيعاب (٢/ ٣٤٢)، تاريخ بغداد (١/ ١٧٣)، معرفة القراء الكبار (١/ ٤٥)، الطبقات الكبرى (٢/ ٣٦٥)، حلية الأولياء (١/ ٣١٤)، صفة الصفوة (١/ ٧٤٦)، الإصابة (٢/ ٣٢٢)، غاية النهاية (١/ ٤٢٥).

(٢) هو: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم العبسي مولاهم، الكوفي، كان حافظاً، حجة، ثبتاً. من مؤلفاته: المصنف، والمسند، والتفسير، والسنن، والفتوح، وغيرها. توفي سنة ٢٣٥هـ.
انظر: تاريخ بغداد (١٠/ ٦٦)، والبداية والنهاية (١٠/ ٣١٥)، وميزان الاعتدال (٢/ ٤٩٠)، وطبقات الحفاظ (ص١٨٩).

(٣) المصنف لابن أبي شيبة (٥/ ٤٣٥) رقم (٢٧٧٥٣)، وذكر ابن حجر في تلخيص الحبير (٤/ ١٨٧) أن رجاله ثقات.

الشارع منها، كان تحقيق المقصد من التوبة معاملته بنقيض قصده وسد بابها في وجهه، ولذا أفتاه ابن عباس بأن لا توبة له، لعل ذلك يرده إلى جادة الحق والصواب، ويردعه عما يريد الإقدام عليه مما يخالف مقصد الشارع.

ومن جملة استثمار المقاصد الشرعية في الاجتهاد والفتوى اعتبار مآلات الأفعال ونتائجها التي تفضي إليها؛ لأن ذلك من مقصود الشارع، فعلى المفتي مراعاة هذه المقاصد في أفعال المكلفين حتى تقع موافقة لمقاصد الشارع، فلا يفتي بمشروعية فعل من الأفعال أو عدم مشروعيته إلا بعد النظر فيما يؤول إليه، فقد يكون الفعل مشروعاً لمصلحةٍ فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ ولكن له مآل على خلاف ما قُصِد فيه، فإذا أطلق المجتهد القول فيه بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي مصلحته أو تزيد عليها، وقد يكون الفعل غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق المجتهد القول بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي مصلحته أو تزيد عليها، وقد يؤدي إلى تفويت مصلحة راجحة[(١)].

ولذلك فإن عدم اعتبار المآلات في الاجتهاد قد يفضي إلى أن تكون للأفعال مآلات تناقض مقصود الشارع، فلا يمكن التحقق من موافقة الفعل لمقاصد الشريعة إلا بعد النظر في مآله الذي يؤول إليه، فإن كان يؤول إلى تحقيق مصلحة خالصة أو راجحة كان مطلوباً ومشروعاً؛ لأن تحقيق المصالح من مقاصد الشارع، حتى وإن كان الفعل في أصله ممنوعاً لمفسدته، فإنه يكون مطلوباً حين يفضي إلى مصلحة راجحة، كما في إباحة الكذب للإصلاح بين الناس، أو حال

(١) انظر: الموافقات (٥/ ١٧٨، ١٧٧).

الحرب، أو على الزوجة لإصلاحها وحسن عشرتها[١]، وكما في إباحة نظر الطبيب للعورات لمصلحة المعالجة والمداواة، وكذا نظر الخاطب للمخطوبة، ونظائر هذا كثيرة في الشريعة[٢].

وأما إن كان الفعل يؤول إلى مناقضة مقاصد الشارع فإنه لا يبقى مشروعاً، سواء أكانت المناقضة عائدة إلى قصد المكلف، كأن يقصد بالفعل خلاف ما قصده الشارع، مثل الإضرار بغيره، أو التحيُّل على أحكام الشرع وقواعده لإسقاط واجب أو تحليل محرم ونحو ذلك، أم كانت المناقضة عائدة إلى مآل الفعل ونتيجته المترتبة على وقوعه، وإن لم يكن مقصوداً؛ لأن الفعل المشروع قد يفضي أحياناً إلى مآل فاسد لم يقصده المكلف، حين يحتفُّ به ما يجعله يؤول إلى مفسدة أعظم مما يحقق من مصلحة، فيكون تطبيق الحكم الأصلي على الفعل والإفتاء بالمشروعية دون اعتبارٍ لما يحتفُّ به مفضياً إلى مناقضة المقاصد الشرعية، فيؤدي الفعلُ المتضمن للمصلحة إلى مفسدة تساوي مصلحته أو تزيد عليها[٣]، وقد تقرر عند الفقهاء أن «كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل»[٤].

يقول الشاطبي: «لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهرُ موافقاً والمصلحةُ مخالفةً فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما

(١) انظر: شجرة المعارف والأحوال، للعز بن عبد السلام (ص٢٤٢)، والمجموع المذهب، للعلائي (٢/ ٣٩٠).

(٢) انظر: قواعد الأحكام (١/ ٩٨).

(٣) انظر: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، للدكتور وليد الحسين (١/ ٤٨-٥١).

(٤) قواعد الأحكام (٢/ ١٢١)، والأشباه والنظائر، للسيوطي (١/ ٢٨٥).

قُصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات»[(١)].

ويقول فتحي الدريني: «إن الحكم الشرعي لا يُكتفى فيه أن يكون موافقاً لظواهر النصوص أو لمقتضى القياس أو القاعدة العامة، بل لابد أن يكون موافقاً لمقصد الشرع، وهذا الأصل يوجب على المجتهد النظر في مآل العمل بالحكم، بحيث إذا أفضى إلى مفسدة راجحة منع العمل به، وكذلك إذا كان الحكم بالمنع يؤدي إلى مثل تلك المفسدة أُبيح»[(٢)].

فالفقيه يفتي بجواز الفعل أو حظره بحسب توافر المصلحة أو المفسدة التي يؤول إليها، فإن رأى أنها قد زالت غيَّر حكمه إلى ما آل إليه؛ إذ الأحكام وسيلة إلى الغاية المقصودة منها، فإذا غلب على ظنه عدم إفضائها إلى الغاية التي من أجلها شرعت لم تبق على مشروعيتها، فقد يكون الفعل مشروعاً لما يؤول إليه من مصلحة، فإذا تغير الحال، وغلب إفضاؤه إلى المفسدة، ارتفعت المشروعية عنه وحكم عليه بالمنع، وقد يكون الفعل منهياً عنه لما يفضي إليه من مفسدة، فإذا زالت المفسدة التي يؤول إليها هذا الفعل فإنه يزول حكم المنع، ويبقى على أصل المشروعية.

يقول الشاطبي: «إن المكلف إنما كُلِّف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة

---

(١) الموافقات (٣/ ١٢١، ١٢٠).

(٢) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده (ص١١٦).

له، فصار ما هو عند الشارع مقصود وسيلةً عنده، وما كان شأنه هذا نقضٌ لإبرام الشارع وهدمٌ لما بناه»[1].

ويقول أيضاً: «كلُّ من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكلُّ من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل» ثم استدل على البطلان «بأن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة»[2].

ولما كانت الأحكام الشرعية منوطة بالمصالح المقصودة من تشريعها كان تخلف مصلحة الفعل عن ذلك انخراماً لمشروعية الحكم؛ إذ لا معنى لوجود الحكم إلا تحقيقه للمصلحة التي شرع من أجلها.

ولهذا فاعتبار المآلات هو التفاتٌ إلى المقاصد والمصالح التي تؤول إليها الأفعال والتصرفات؛ فمتى أفضى الفعل إلى مصلحة، أو تحولت مفسدته إلى مصلحة راجحة كان مشروعاً ومطلوباً، ومتى أفضى إلى مفسدة، أو تحولت مصلحته إلى مفسدة راجحة أو مساوية لمصلحته كان ممنوعاً ومنهياً عنه.

وحينئذٍ يتعين على المفتي النظر في المصالح والمفاسد التي تؤول إليها الأفعال والتصرفات، والموازنة بينها، واتباع القواعد المقررة في ذلك، فحين يرى تعارضاً بين المصالح والمفاسد عليه بذل جهده في معرفة الحكم الشرعي، معتبراً في ذلك القواعد الكلية والمقاصد الشرعية، ليفتي بما يوافق المقصود من شرع الحكم،

---

(١) الموافقات (٣/ ٣١، ٣٠).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٢٨، ٢٧).

فإذا كانت المفاسد غالبة على المصالح أو مساوية لها أفتى بالمنع والتحريم؛ درءاً للمفسدة، وإذا كانت المصالح غالبة على المفاسد أفتى بالجواز والمشروعية؛ تحقيقاً للمصلحة الغالبة.

فقد يقدّر المفتي أن من مصلحة شخص معين تشديد الحكم عليه وإفتاءه بما فيه تغليظ، وذلك لزجره، ومنعه من سلوك هذا الطريق، وذلك حين يكون التخفيف عليه مظنةً لاستمراره واستمرائه هذا التصرف، وقد يفتي شخصاً آخر في المسألة نفسها بما فيه تخفيف وتيسير عليه ورفق به، لأنه يرى أن حمل هذا المستفتي على ما حمل به عليه الشخص الأول يفضي إلى مفسدة أعظم مما يحقق من مصلحة.

يقول الخطيب البغدادي(١): «إذا رأى المفتي المصلحة أن يفتي العامي بما فيه تغليظ وهو مما لا يعتقد ظاهره وله فيه تأويل جاز ذلك زجراً له ولأمثاله ممن قلّ دينه ومروءته»(٢). كما يلزم المفتي مراعاة أحوال المكلفين واختلافهم في الطباع وما جبلوا عليه من قوة أو ضعف، فإذا رأى أن فتواه لهذا المستفتي توقعه في الحرج والمشقة،

(١) هو: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد البغدادي، الشافعي، المشهور بالخطيب البغدادي، ولد سنة ٣٩٢هـ، الإمام الحجة، الثبت، الفقيه، المحدث، المؤرخ، أحد مشاهير الحفاظ، كان بارعاً في معرفة الحديث وعلله وأسانيده، مشتهراً به، له مؤلفاته كثيرة في الحديث وغيره.
من مؤلفاته: الكفاية في علم الرواية، والفقيه والمتفقه، وشرف أصحاب الحديث، والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، وتاريخ بغداد، وغيرها. توفي سنة ٤٦٣هـ.
انظر: تبيين كذب المفتري (٢٦٨)، معجم الأدباء (٤/ ١٣)، وفيات الأعيان (١/ ٩٢)، تذكرة الحفاظ (٣/ ١١٣٥)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ٢٧٠)، طبقات الشافعية للإسنوي (١/ ٢٠١)، البداية والنهاية (١٢/ ١٠١)، النجوم الزاهرة (٥/ ٨٧).
(٢) على ما نقله عنه الدكتور عامر الزيباري في «مباحث في أحكام الفتوى» (ص١٢٨) ولم أجد هذا النقل في المصادر المعتمدة.

وتفضي به إلى الانقطاع عن العمل فإنه يفتيه بما فيه تخفيف وتيسير عليه، وإن لم يقدّر وقوع هذا العنت وتلك المشقة في حق شخص آخر؛ لقوة تحمله، وشدة إقباله على الخير، فله أن يحمله على العزيمة، وما فيه كلفة يقدر عليها[1].

(١) انظر: الاعتصام (١/ ٢٤٣).

المبحث السابع
استثمار المقاصد الشرعية في استنباط علل الأحكام وفي استنباط الأحكام للوقائع المستجدة

إن معرفة المقاصد الشرعية واعتبارها ومراعاتها يعين على تحديد العلل للأحكام الشرعية الواردة في النصوص والكشف عنها وإثباتها، لتتخذ بعد ذلك مناطاً للقياس، وذلك أن العلل الشرعية تتضمن في العادة حكمة أو مناسبة للحكم المبني عليها، فإناطة الحكم بها وتعليقه عليها وجعلها مناطاً للقياس يحقق المصالح والمقاصد من تشريع الأحكام المبنية عليها.

وأبرز المسالك التي يحتاج فيها إلى معرفة المقاصد هي مسلك المناسبة، وتنقيح المناط[1].

كما أن المقاصد الشرعية يمكن استثمارها والاستفادة منها في استنباط الأحكام للنوازل والحوادث التي لم تكن موجودة في الأزمان المتقدمة، وبخاصة النوازل والوقائع المستجدة التي لم يدل عليها دليل، وليس لها نظير تقاس عليه، وبيان ذلك: أن معرفة المصالح التي قصد الشارع إلى تحقيقها باختلافها وأنواعها يحقق الدراية بصور كلية من أنواع تلك المصالح، فتُجعل بعد ذلك أصولاً كلية يقاس عليها ما يجدّ من حوادث مما ليس له حكم ولا نظير

(١) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع (ص٥١، ٥٠).

يقاس عليه في الشريعة، فتدخل تحت تلك الصور الكلية، وتثبت لها الأحكام التي تناسبها[١].

فقد ذكر ابن عاشـور أن اجتهاد المجتهدين في الشـريعة يقع على خمسـة أنحاء، ثم قال بعد بيانها: «فالفقيـه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشـريعة فـي هذه الأنحاء كلهـا، أما النحو الرابع (وهـو إعطاء حكم لفعـلٍ أو حادثٍ حدث للنـاس لا يُعرَف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلّة الشـريعة، ولا لـه نظير يقاس عليه) فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا»[٢].

ومـن هنا يتبين أن المقاصد الشـرعية صالحة لتكـون ميزاناً توزن بـه النـوازل والحوادث المسـتجدة، للوصول بمراعاتهـا إلى الحكم الشرعي المناسب لها، والمحقق لمقصود الشارع.

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسـلامية، لابن عاشور (ص١٣١)، ومقاصد الشريعة عند ابن تيمية (ص١١٧).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص١٣١).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأشكره على ما أنعم به وتفضل من التوفيق في البدء والختام، وأصلي وأسلم على نبينا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، وبعد:

ففي ختام هذا البحث أوجز أهم نتائجه في الآتي:

١. المقاصد الشرعية من أهم الشروط التي يجب توافرها في الفقيه لبلوغ رتبة الاجتهاد، فلا تكتمل لديه آلة الاجتهاد إلا بعد معرفته بمقاصد الشريعة، وإدراكه للحكم والمصالح التي راعاها الشارع في تشريع الأحكام، ليتم له بذلك الاعتدال والتوازن في أحكامه وفتاواه.

٢. الفقيه بحاجة إلى المقاصد الشرعية في اجتهاده وقضائه وفتاواه، فهو يعتمد عليها لفهم النصوص الشرعية من الكتاب والسنة وتفسيرها ومعرفة دلالاتها، وكذلك للتوفيق بين الأدلة أو الأقوال المتعارضة والترجيح بينها، وكذا الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة والمتزاحمة، كما أنه بحاجة إليها لمعرفة أحكام النوازل التي لم يُنص عليها بخصوصها، ولتنزيل الأحكام الشرعية على الظروف والأحوال الزمانية والمكانية.

٣. لا يصح الاستدلال بالمقاصد الشرعية بمجردها لإثبات

أحكام الشريعة، ولا يستقيم استثمارها في ذلك على هذا الوجه، وذلك لاختلاف الأنظار في تقريرها وتقديرها، وإن كانت المقاصد العامة للشريعة كلها قطعية لا يتنازع فيها أصحاب المذاهب والاتجاهات الفقهية المختلفة ولكن لا تعني قطعية تلك القواعد المقصدية قطعية جزئياتها، ورفع الخلاف الفقهي فيما يندرج تحتها من فروع.

٤. المقاصد الشرعية عاضدة للأدلة الشرعية ومكملة لها، فلا يعوّل على المقاصد من حيث أنظار المجتهدين مجردة عن الأدلة، ولا يمكن اعتبارها دليلاً مستقلاً تستقى منه الأحكام، فهي في مرتبة المصالح من حيث القوة والاعتبار، وظنية الأحكام الثابتة بها.

٥. يمكن استثمار المقاصد الشرعية والاستفادة منها في وجوه عدة؛ فمن خلالها تفهم النصوص الشرعية وتعرف دلالاتها، ويتم الترجيح بين الأدلة أو الأقوال المتعارضة، وتحصل الموازنة بين المصالح والمفاسد المتزاحمة والمتعارضة، كما يتم عن طريقها توجيه النصوص وتنزيل الأحكام الواردة فيها على الوقائع بحسب الظروف وأحوال الزمان والمكان، فتحصل للفقيه الناظر فيها الدراية التامة بفقه الواقع، والقدرة على تحقيق المناط في الحوادث النازلة ومعرفة علل القياس، وتحقق له التوازن والاعتدال في أحكامه وفتاواه، وتجنبه الوقوع في التناقض أو الاضطراب، وتكسبه الإحاطة بأحكام الشرع والمعرفة بكليات الشريعة، كما أن المقاصد الشرعية يتم التحاكم إليها في الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف، فيؤخذ منها ما كان موافقاً ومناسباً لمقاصد الشارع، ويترك ما كان بخلاف ذلك.

وبعد: فهـذه جملة موجزة من النتائج العامة لهذا البحث، لعله أن يكون فيهـا ما يكفي لإعطاء تصور واضح عن أبرز وجوه الاستفادة من المقاصد الشرعية للفقيه في أحكامه واختياراته وفتاواه.

وفـي الختام أسـأل الله عـز وجل أن ينفـع بما كتبـت، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم.

سـبحان ربـك رب العـزة عما يصفون، وسـلام على المرسـلين، والحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع:

١. الاجتهاد المقاصدي، حجيته - ضوابطه - مجالاته، الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٢. الاجتهاد في الإسلام، الدكتورة نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٣. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، الدكتور وهبة الزحيلي، وهو بحث منشور مع بحوث أخرى، أشرفت على طباعتها ونشرها: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، وهي من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقد بالجامعة بالرياض سنة ١٣٩٦هـ، وقد طبعت عام ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٤. الاجتهاد فيما لا نص فيه، عرض وتحليل للاجتهاد بالقياس والأدلة المختلف فيها، الدكتور الطيب خضري السيد، مكتبة الحرمين، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٥. الاجتهاد وطبقات مجتهدي الشافعية، الدكتور محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

٦. الإحكام في أصول الأحكام، الإمام المحدث الفقيه أبي محمد علي بن أحمد ابن سعيد بن حزم، المتوفى سنة ٤٦٥هـ، تحقيق وتعليق: الدكتور محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٧. الإحكام في أصول الأحكام، العلامة علي بن محمد الآمدي، تعليق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

٨. أساس البلاغة، أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، دار صادر، ودار بيروت، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م.

٩. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، المتوفى سنة ٤٦٣هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٠. الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المتوفى سنة ٩١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

١١. الإصابة في تمييز الصحابة، للحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المتوفى سنة ٨٥٢هـ، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

١٢. أصول الفقه الإسلامي، الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق - سورية، ودار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

١٣. اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، الدكتور وليد بن علي الحسين، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

١٤. الاعتصام، أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، المتوفى سنة ٧٩٠هـ، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ–١٩٩٦م.
١٥. الأعلام، خير الدين الزركلي، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٣٨٩هـ–١٩٦٩م.
١٦. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، المتوفى سنة ٧٢٨هـ، تحقيق: الدكتور ناصر العقل، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثامنة ١٤٢١هـ.
١٧. إنباه الرواة على أنباء النحاة، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، المتوفى سنة ٦٢٤هـ، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ–١٩٨٦م.
١٨. البداية والنهاية، للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، المتوفى سنة ٧٧٤هـ، مكتبة المعارف، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.
١٩. البدر الطالع بمحاسن مَنْ بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
٢٠. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ–١٩٧٩م.
٢١. البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: محمد المصري، مركز المخطوطات والتراث، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م.
٢٢. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار الهداية، ١٣٨٥هـ–١٩٦٥م.
٢٣. تاريخ بغداد، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، المتوفى سنة ٤٦٣هـ، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان.
٢٤. تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، للقاضي أبي المحاسن المفضل ابن محمد بن مسعر التنوخي المعرّي، المتوفى سنة ٤٤٢هـ، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠١هـ–١٩٨١م.
٢٥. تبصير النجباء بحقيقة الاجتهاد والتقليد والتلفيق والإفتاء، الدكتور محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ–١٩٩٥م.
٢٦. تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، مؤرخ الشام أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي، المتوفى سنة ٥٧١هـ، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، ودار الفكر، دمشق – سورية، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ.
٢٧. تذكرة الحفاظ، للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٨هـ، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، ١٣٧٤هـ.

٢٨. التشريع والفقه في الإسلام، تأليف الشيخ مناع القطان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.

٢٩. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، المتوفى سنة ٧٩٤هـ، تحقيق: الدكتور عبد الله ربيع، والدكتور سيد عبد العزيز، مكتبة قرطبة، القاهرة - مصر، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ ١٩٩٩م.

٣٠. التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٣١. تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للحافظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المتوفى سنة ٨٥٢هـ، تصحيح وتعليق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

٣٢. التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، المتوفى سنة ٧٩٢هـ، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: خيري سعيد، المكتبة التوفيقية.

٣٣. تهذيب الأسماء واللغات، للحافظ أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، المتوفى سنة ٦٧٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٣٤. تيسير التحرير، وهو شرح لكتاب التحرير في أصول الفقه لابن الهمام، محمد أمين، المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي الخراساني البخاري المكي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٣٥. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، المتوفى سنة ٣١٠هـ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.

٣٦. الجامع لأحكام القرآن، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٣٧. الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، جمعه ووضع فهارسه: محمد عزير شمس، وعلي بن محمد العمران، إشراف وتقديم: الشيخ بكر بن عبد الله أبوزيد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

٣٨. الجرح والتعديل، للحافظ شيخ الإسلام أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، المتوفى سنة ٣٢٧هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن - الهند، الطبعة الأولى، ١٢٧١هـ-١٩٥٢م.

٣٩. الجوهر الثمين في سير الخلفاء والملوك والسلاطين، إبراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي المعروف بابن دقماق، تحقيق: الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، مراجعة: الدكتور أحمد السيد دراج، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى.

٤٠. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفة الدسوقي، المتوفى سنة ١٢٣٠هـ، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت - لبنان، بدون تاريخ.

٤١. الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، الدكتور محمد بن فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
٤٢. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، المتوفى سنة ٤٣٠هـ، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ.
٤٣. الدارس في تاريخ المدارس، عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي، المتوفى سنة ٩٧٨هـ، أعد فهارسه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٤٤. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد ابن محمد ابن علي الشهير بابن حجر العسقلاني، المتوفى سنة ٨٥٢هـ، دار الجيل، بيروت - لبنان.
٤٥. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
٤٦. سلم الوصول لشرح نهاية السول، الشيخ محمد بخيت المطيعي، وهو مطبوع مع نهاية السول، عالم الكتب.
٤٧. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبي عبد الله القزويني، المتوفى سنة ٢٧٥هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت - لبنان.
٤٨. سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبي بكر البيهقي، المتوفى سنة ٤٥٨هـ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٤٩. سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبي عيسى الترمذي السلمي، المتوفى سنة ٢٧٩هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث، بيروت - لبنان.
٥٠. سير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٨هـ، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الثامنة، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٥١. الشاطبي ومقاصد الشريعة، الدكتور حمادي العبيدي، دار قتيبة، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٥٢. شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، العز بن عبد السلام، المتوفى سنة ٦٦٠هـ، اعتنى به: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، الأردن.
٥٣. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، للمؤرخ الفقيه الأديب أبي الفلاح عبد الحي ابن العماد الحنبلي، المتوفى سنة ١٠٨٩هـ، دار المسيرة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
٥٤. الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطاء، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

٥٥. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري الجعفي، المتوفى سنة ٢٥٦هـ، تحقيق: الدكتور مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٥٦. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت.
٥٧. صفة الصفوة، للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، المتوفى سنة ٥٩٧هـ، تحقيق: محمود فاخوري، خرج أحاديثه: الدكتور محمد روّاس قلعه جي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٥٨. الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، أبي العباس أحمد بن محمد ابن محمد بن حجر الهيتمي، المتوفى سنة ٩٧٣هـ، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي، وكامل محمد الخراط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٥٩. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان.
٦٠. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٦١. طبقات الحفاظ، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: الدكتور علي محمد عمر، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
٦٢. طبقات الشافعية، الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي، المتوفى سنة ٧٧٢هـ، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٦٣. الطبقات الكبرى، لابن سعد أبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري، المتوفى سنة ٢٣٠هـ، دار صادر، بيروت.
٦٤. طبقات المفسرين، الإمام الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المتوفى سنة ٩١١هـ، مراجعة وضبط: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٦٥. طرق الكشف عن مقاصد الشارع، الدكتور نعمان جغيم، دار النفائس، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٦٦. علم المقاصد الشرعية، الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
٦٧. علم مقاصد الشارع، الدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيعة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
٦٨. غاية النهاية في طبقات القراء، لشمس الدين أبي الخير محمد بن محمد بن الجزري،

المتوفى سنة ٨٣٣هـ، عني بنشره: ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٦٩. الفتح المبين في طبقات الأصوليين، الأستاذ الشيخ عبد الله مصطفى المراغي، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
٧٠. الفصول المنتقاة المجموعة في مقاصد الشريعة المرفوعة، صالح بن محمد الأسمري، دار ابن الأثير، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
٧١. فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، الدكتور خليفة بابكر الحسن، دار الفكر، الخرطوم.
٧٢. الفهرست، محمد بن إسحاق بن النديم، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
٧٣. فوات الوفيات، محمد بن شاكر الكتبي، المتوفى سنة ٧٦٤هـ، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت - لبنان، ١٩٧٣م.
٧٤. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، المتوفى سنة ٨١٧هـ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة.
٧٥. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، المتوفى سنة ٦٦٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٧٦. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدكتور عبد الرحمن بن إبراهيم بن زيد الكيلاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
٧٧. قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، الدكتور مصطفى بن كرامة الله مخدوم، دار اشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٧٨. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، المتوفى سنة ٥٣٨هـ، وبهامشه حاشية السيد الشريف علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني، وكتاب الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لأحمد بن محمد بن المنير الإسكندري، انتشارات آفتاب، طهران.
٧٩. لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت.
٨٠. مباحث في أحكام الفتوى، الدكتور عامر سعيد الزيباري، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م. ض
٨١. المجموع المذهب في قواعد المذهب، أبي سعيد خليل بن كيكلدي العلائي، المتوفى سنة ٧٦١هـ، تحقيق ودراسة: الدكتور محمد عبد الغفار الشريف، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٨٢. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد

ابن قاسم، وابنه محمد، طبع: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، تحت إشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
٨٣. المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦هـ، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٨٤. مختصر ابن الحاجب، مطبوع مع شرحه بيان المختصر للأصفهاني، عثمان ابن عمر بن أبي بكر بن يونس، المشهور بابن الحاجب، المتوفى سنة ٦٤٦هـ، دار المدني، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٨٥. المدخل إلى علم مقاصد الشريعة-من الأصول النصية إلى الإشكاليات المعاصرة، الدكتور عبد القادر بن حرز الله، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٨٦. المستدرك على الصحيحين، للإمام الحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، وبذيله: التلخيص للحافظ الذهبي، طبعة مزيدة بفهرس الأحاديث الشريفة، بإشراف: الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
٨٧. المستصفى من علم الأصول، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، وبذيله: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار العلوم الحديثة، بيروت - لبنان.
٨٨. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المتوفى سنة ٧٧٠هـ، تصحيح: مصطفى السقا، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.
٨٩. مصنف ابن أبي شيبة، أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، المتوفى سنة ٢٣٥هـ، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
٩٠. معاني القرآن، أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، عالم الكتب، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٩١. معجم الأدباء، لياقوت الحموي، راجعته: وزارة المعارف العمومية، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، مطبوعات دار المأمون، الطبعة الأخيرة.
٩٢. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
٩٣. معجم مصطلحات أصول الفقه، الدكتور قطب مصطفى سانو، تقديم ومراجعة: الدكتور محمد رواس قلعجي، دار الفكر، دمشق - سورية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
٩٤. معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد ابن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٨هـ، تحقيق: بشار عواد معروف،

وشعيب الأرناؤوط، وصالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
٩٥. المقاصد الشرعية للعقوبات في الإسلام، الدكتورة راوية أحمد عبد الكريم الظهار، جائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٩٦. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م.
٩٧. مقاصد الشريعة الإسلامية، الدكتور زياد محمد احميدان، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
٩٨. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٩٩. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، الدكتور يوسف بن أحمد البدوي، دار النفائس، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
١٠٠. مقاصد الشريعة الإسلامية في الشهادات، بركات أحمد بني ملحم، دار النفائس، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.
١٠١. مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، الدكتور محمد سعد اليوبي، دار الهجرة، الدمام، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.
١٠٢. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الدكتور يوسف حامد العالم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
١٠٣. مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، المتوفى سنة ٣٩٥هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية.
١٠٤. مقدمة كتاب إحياء علوم الدين، للغزالي، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
١٠٥. مقدمة كتاب معاني القرآن للفراء، لمحمد علي النجار، وأحمد يوسف نجاتي، عالم الكتب، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
١٠٦. الملل والنحل، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة السابعة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
١٠٧. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، جمال الدين أبي عمرو عثمان ابن عمرو بن أبي بكر، المعروف بابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
١٠٨. الموافقات، أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، المتوفى سنة ٧٩٠هـ، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن

حسن آل سلمان، تقديم: فضيلة الشيخ بكر بن عبد الله أبوزيد، دار ابن عفان، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٠٩. الموسوعة الفقهية، إصدار ونشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.

١١٠. موطأ الإمام مالك، لأبي عبد الله مالك بن أنس الأصبحي، المتوفى سنة ١٧٩هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.

١١١. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر.

١١٢. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، المتوفى سنة ٨٧٤هـ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، مع استدراكات وفهارس جامعة.

١١٣. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدكتور أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

١١٤. نقض الاجتهاد، دراسة أصولية، الدكتور أحمد بن محمد العنقري، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١١٥. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، دار العلوم الحديثة، بيروت - لبنان، ١٩٨١م.

١١٦. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن آيبك الصفدي، باعتناء: هلموت ريتر وديدرينغ وإحسان عباس وغيرهم، مطابع دار صادر، بيروت - لبنان، دار النشر فرانز شتاينر بشبادن، الطبعة الثانية، ١٩٦٢م.

١١٧. وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، المتوفى سنة ٩٠٢هـ، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، والدكتور أحمد الخطيمي، وعصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

١١٨. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، المتوفى سنة ٦٨١هـ، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت - لبنان.

محتويات البحث:

حد سفر القصر

إعداد
أ. د. عبد الله بن عبد العزيز الجبرين
عضو الإفتاء والأستاذ بجامعة الملك سعود

المقدمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

أما بعد:

فقد كنت تكلمت على بعض أحكام السفر عند شرحي لعمدة الفقه لابن قدامة، وكان من ضمن تلك المسائل مسألة (حد السفر الذي تستباح به رخص السفر)، وملت فيها إلى رأي شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو أن المعتبر في ذلك هو العرف، فما عده الناس سفراً فهو سفر تستباح به الرخص، ولكنني وجدت اضطراباً كبيراً عند تطبيقه، فقد يختلف جمع من طلاب العلم في سفر معين، هل يعد سفراً تستباح به الرخص أم لا؟، بل إن طالب العلم قد يضطرب قوله في سفر واحد، فمرة يعده سفراً تستباح به الرخص، ومرة لا يعده كذلك، وذكر لي بعض أهل العلم أن شيخنا عبد العزيز بن باز -رحمه الله- كان رجح قول شيخ الإسلام هذا، ثم رجع عنه، لما رأى كثرة الاضطراب في تطبيقه، ورجح قول جمهور أهل العلم، وهذا كله دعاني إلى مراجعة هذه المسألة أكثر، والتوسع في استعراض أقوال أهل العلم وأدلتهم فيها، وإلى تدارسهما مع بعض كبار طلاب العلم، وقد حررت القول الراجح فيها بأدلته فيما يأتي:

المسافة التي تستباح بها رخص السفر

المسـافة التي تسـتباح بهـا رخص السـفر من قصـر وجمع وفطر وغيرها هي في قول عامة السـلف وجمهور أهـل العلم أربعة بُرُد[(١)]، والبريـد في قول عامة أهل العلم يسـاوي أربعة فراسـخ، فتكون هذه المسافة ستة عشر فرسخاً[(٢)].

(١) سـيأتي ما ذكره الإمام الشـافعي والليث بن سـعد والأوزاعي والخطابي من حكاية إجماع السلف أو عامتهم على هذا القول في ضمن أدلة هذه المسألة -إن شاء الله تعالى-.

(٢) قال ابن هانئ في مسـائل أحمد (١/ ٨١): «سـألته عن المسافر في كم يقصر الصلاة؟ قال: في مسيرة أربعة بُرُد، ستة عشر فرسخاً، في مسيرة اليوم التام»، وجاء في صحيح البخاري وشرحه فتح الباري لابن حجر (٢/ ٥٦٧): «(وهي) أي الأربعة بُرُد (ستة عشر فرسخاً) ذكر الفراء أن الفرسخ فارسي معرب، وهو ثلاثة أميال»، وقال النووي في شرح صحيح مسـلم (٧/ ٢٣٠) بعـد نقله لقول عياض بأن عسـفان على سـتة وثلاثين ميـلاً من مكة، ونقلـه لتحديده لمسـافات أخرى، قال: «هـذا كلام القاضي، وهو كما قال، إلا في مسـافة عسـفان، فإن المشـهور أنها على أربعة بُرُد من مكة وكل بريد أربعة فراسـخ وكل فرسـخ ثلاثة أميال فالجملة ثمانية وأربعون ميلاً هذا هو الصواب المعروف الذي قاله الجمهور»، وقال البيهقي في السنن الصغرى (١/ ٣٤٨): «قلت وكل بريد أربعة فراسخ وكل فرسخ ثلاثة أميال»، وقال فخر الدين الرازي الشـافعي المتوفى سـنة ٦٠٤هـ في التفسـير الكبير (١١/ ١٧): «كل بريـد أربعة فراسـخ، كل فرسـخ ثلاثة أميال»، وقـال القرطبي المالكي في تفسـيره (٥/ ٣٥٤): «أربعة بُرُد وهي سـتة عشر فرسـخاً وهذا مذهب مالك»، وقال الألـوسي الحنفـي في روح المعاني: تفسـير الآيـة (١٢) من المائـدة (٣/ ٢٦٠): «في كتاب نزهـة القلوب نقلا عن الحكيم أبي نصر: الفرسـخ ثلاثة أميـال والميل ثلاثة آلاف وخمس مئـة ذراع» ا.هـ، وقـال المرداوي في الإنصاف (٢/ ٣١٨): «السـتة عشر فرسـخاً يومان قاصدان وذلك أربعة بُرُد والبريد أربعة فراسـخ والفرسـخ ثلاثة أميال هاشـمية»، وذكر نحو قول المـرداوي في مختصر الخرقي وشرحه المغنـي (٣/ ١٠٦)، والبيان والتحصيل=

والفرسخ على المشهور -وهو قول عامة أهل العلم[1]- يساوي ثلاثة أميال بالميل الهاشمي المعروف عند المتقدمين، فتكون هذه المسافة بالأميال الهاشمية: ثمانية وأربعين ميلاً[2].

= (١/ ٤٣٠)، والفواكه الدواني (٢/ ٦١٣)، وشرح المنتهى (٢/ ٦٠٠)، وشرح الزركشي (١/ ٢٥٥)، وقال في حاشية إعانة الطالبين (٢/ ١١٣): «وقد نظم بعضهم ضابط مسافة القصر بالتحديد الأول في قوله:

مسافة القصر احفظوها واسمعوا هي أربع من قيس بُرُد تذرع
ثم البريد من الفراسخ أربع ولفرسخ فثلاث أميال ضعوا
والميل ألف أي من الباعات قل والباع أربع أذرع فتتبعوا

وينظر: التعليقات الآتية.

(١) بل ذكر صاحب المصباح المنير أنه لا خلاف في ذلك، وسيأتي كلامه عند الكلام على تقدير الميل بالذراع -إن شاء الله تعالى-.

(٢) سيأتي في أدلة هذه المسألة -إن شاء الله تعالى- قول الإمام الليث بن سعد: «الأمر الذى اجتمع الناس عليه أن لا يقصروا الصلاة، ولا يفطروا إلا في مسيرة أربعة بُرُد، في كل بريد اثنا عشر ميلاً»، وقال الجوهري في الصحاح (٥/ ١٠١): «الفرسخ ثلاثة أميال»، وقال القاضي عياض في مشارق الأنوار (١/ ٨٣): «البريد أربع فراسخ، والفرسخ ثلاثة أميال»، وقال العيني في عمدة القاري (٦/ ٢٧٣): «قال ربيعة: كانوا يرون الفرسخ ثلاثة أميال»، وقال الأصبهاني في جزئه (١/ ٩٩): «سمعت محمد بن عاصم قال سمعت يحيى ابن آدم يقول: الميل ثلاثة آلاف وست مئة ذراع إلى أربعة آلاف والفرسخ ثلاثة أميال والبريد اثنا عشر ميلاً»، وقال ابن تيمية في مختصر الفتاوى المصرية (١/ ٧٢): «مسافة القصر عند أحمد والشافعي ومالك يومان ستة عشر فرسخاً كل فرسخ ثلاثة أميال»، وقال ابن مفلح في الفروع (٣/ ٨٠): «مسافة يومين أربعة بُرُد، قال أبو المعالي: تحديداً، وظاهر كلامهم: تقريباً، وهو أولى، ستة عشر فرسخاً، والفرسخ ثلاثة أميال هاشمية»، وقال العيني في عمدة القاري (٥/ ٣٧) أيضاً: «الميل: ثلث فرسخ، أربعة آلاف ذراع بذراع محمد بن فرج الشاشي، طولها أربعة وعشرون إصبعاً بعدد حروف: لا إله إلا الله محمد رسول الله. وفسر أبو شجاع الميل: بثلاثة آلاف ذراع، وخمس مئة ذراع، إلى أربعة آلاف ذراع، وفي (الينابيع) الميل: ثلث الفرسخ»، وقال المناوي في فيض القدير (٦/ ٣٩٨): «الفرسخ ثلاثة أميال»، وقال الزيلعي في تبيين الحقائق (٢/ ٢٧): «من عرفات إلى المزدلفة فرسخ ومن المزدلفة إلى منى فرسخ ومن منى إلى مكة فرسخ والفرسخ ثلاثة أميال»، وتنظر: التعليقات السابقة، وينظر: كلام الماوردي الآتي قريباً -إن شاء الله تعالى-.

والميل يساوي ثلاثة آلاف وخمس مئة ذراع بذراع الرجل المتوسط في طول يده[1].

والذراع ست قبضات، والقبضة أربعة أصابع، والإصبع يساوي ست حبات شعير معتدلات[2].

(١) وهذا هو تقدير ابن عبد البر في الاستذكار باب وقوت الصلاة (١/ ٢٣٧)، حيث قال: «والفرسخ ثلاثة أميال واختلف في الميل وأصح ما قيل فيه ثلاثة آلاف ذراع وخمس مئة ذراع»، ووافقه الخرشي في شرح مختصر خليل (٢/ ٥٦، ٥٧)، والحكيم أبو نصر، وقد سبق نقل كلامه قريبا، وقريب منه تقدير يحيى بن آدم السابق، وقد رجح هذا الدكتور أحمد طه ريان في بحث (رخصة الفطر في سفر رمضان) المنشور في مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية: عدد (٢٣)، (ص٣٢٩، ٣٣٠)، ولكنه ذكر أن ابن عبد البر قدرها بخمس مئة ذراع، ويظهر أنه حصل سقط في المرجع الذي نقل منه تقدير ابن عبد البر، ويؤيد هذا أن بعض أهل العلم كصاحب الثمر الداني (١/ ٢٢٣)، وصاحب الفواكه الدواني (٢/ ٦١٣) نقلوا عن ابن عبد البر تقديرها بـ (٣٥٠٠) ذراع، وقد ذكر صاحب المصباح المنير، مادة: (م ا ل) (٢/ ٥٨٨) أن الخلاف بين هذا التقدير وبين تقدير من قال: هو أربعة آلاف أو أقل لفظي، فقال: «الميل بالكسر عند العرب مقدار مدى البصر من الأرض قاله الأزهري وعند القدماء من أهل الهيئة ثلاثة آلاف ذراع وعند المحدثين أربعة آلاف ذراع والخلاف لفظي لأنهم اتفقوا على أن مقداره ست وتسعون ألف إصبع والإصبع ست شعيرات بطن كل واحدة إلى الأخرى ولكن القدماء يقولون الذراع اثنتان وثلاثون إصبعاً والمحدثون يقولون أربع وعشرون إصبعاً فإذا قسم الميل على رأي القدماء كل ذراع اثنين وثلاثين كان المتحصل ثلاثة آلاف ذراع وإن قسم على رأي المحدثين أربعاً وعشرين كان المتحصل أربعة آلاف ذراع و(الفرسخ) عند الكل ثلاثة أميال»، وقال في تاج العروس (٣٠/ ٤٣٦): «الميل: مسافة من الأرض متراخية بلا حد معين، وفي شرح الشفاء: الفرسخ: ثلاثة أميال، ومثله في العباب. أو الميل: مئة ألف إصبع إلا أربعة آلاف إصبع، أو ثلاثة أو أربعة آلاف ذراع، بذراع محمد بن فرج الشاشي، قال الكرماني: بحسب اختلافهم في الفرسخ، هل هو تسعة آلاف بذراع القدماء، أو اثنا عشر ألف ذراع بذراع المحدثين، وفي شرح الشفاء: الميل: أربعة آلاف ذراع، طولها أربعة وعشرون إصبعاً، وقيل: الميل: أربعة آلاف خطوة، كل خطوة ثلاثة أقدام بوضع قدم أمام قدم ويلصق به، وقال شيخنا عند قوله: أو ثلاثة أو أربعة: وقد يقال: لا تغاير بين التقدير بالأذرع وبالأصابع على الثاني، لأن الذراع أربع وعشرون إصبعاً عرض كل إصبع ست حبات شعير ملصقة ظهرا لبطن، فإذا ضربت في أربعة آلاف حصل ستة وتسعون ألفاً».

(٢) قال في المصباح المنير، مادة: (ج ر ب) (١/ ٩٥): «في كتاب المساحة للسموأل اعلم أن=

والميل يساوي بالكيلومترات المعاصرة: ما يقرب من كيلومتر واحد وست مئة وثمانية أمتار، وعلى ذلك فتكون مسافة القصر: ثمانين كيلومتراً تقريباً.

وقد دل على هذا التقدير لمسافة الميل بالكيلومتر وعلى أن الأربعة بُرُد تساوي بحسب المعايير المعاصرة ٨٠كم ما يأتي:

أ) أنه بالنظر إلى مسافات الأماكن والبلدان التي ذكر بعض الصحابة وبعض أهل العلم المتقدمين أن المسافة التي بينها وبين مكة مسافة القصر أربعة بُرُد، كالطائف وجدة وعسفان -كما سيأتي عند ذكر الأدلة لهذه المسألة إن شاء الله تعالى-، وجد أن هذه المسافة بالكيلومترات مطابقة بحسب هذا التقدير للبُرُد وللميل الهاشمي، فمسافة هذه البلدان عن مكة تقرب من ثمانين كيلومتراً تنقص قليلاً أو تزيد قليلا، فعسفان تبعد عن مكة (٨٠) كيلومتراً[1]، وكذا جدة والطائف قبل

= مجموع عرض كل ست شعيرات معتدلات يسمى (إصبعاً)، و(القبضة) أربع أصابع، و(الذراع) ست قبضات، وكل عشرة أذرع تسمى (قصبة)، وكل عشر قصبات تسمى (أشلًا)، وقد سمي مضروب الأشل في نفسه جريباً ومضروب الأشل في القصبة (قفيزاً) ومضروب الأشل في الذراع (عشيراً) فحصل من هذا أن (الجريب) عشرة آلاف ذراع ونقل عن قدامة الكاتب أن الأشل ستون ذراعاً وضرب الأشل في نفسه يسمى جريباً فيكون ذلك ثلاثة آلاف وست مئة ذراع»، وقال في دستور العلماء (٢/ ٨٨): «الذراع: بالكسر اسم لما يذرع به وهو الخشبة المعروفة والذراع الشرعي الذي يعتبر في الحياض وغيرها وهو أربعة وعشرون إصبعاً مضمومة سوى الإبهام بعدد حروف الكلمة الطيبة (لا إله إلا الله محمد رسول الله) كل إصبع ستة شعيرات مضمومة ظهور بعضها إلى بطون بعض وهذا هو الذراع الجديد. وأما الذراع القديم فاثنان وثلاثون إصبعاً وقيل هذا هو الهاشمي. والقديم هو سبعة وعشرون إصبعاً»، وقال مؤلفو المعجم الوسيط (١/ ٣١١): «(الذراع) اليد من كل حيوان... ومقياس أشهر أنواعه الذراع الهاشمية وهي (٣٢) إصبعاً أو (٦٤) سنتمتراً».

(١) ينظر: معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية لعاتق بن غيث البلادي (ص٢٠٨)، بحث الدكتور أحمد طه ريان (رخصة الفطر في سفر رمضان) المنشور في مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية: عدد (٢٣)، (ص٣٣٠).

توسع عمرانهما وعمران مكة في هذا العصر مسافتهما من مكة قريبة من هذه المسافة[1].

ب) ما ذكره بعض أهل العلم من أن مسيرة يومين وهي المدة التي تقطع فيها هذه المسافة كما هو مذكور في بعض أدلة هذه المسألة -كما سيأتي إن شاء الله تعالى- قيست في هذا العصر فكانت ما يقرب من ٨٠ كيلومتراً[2].

جـ) أن هذا هو ما توصل إليه غالب من كتب في هذه المسألة من أهل العلم المعاصرين، وكثير منهم توصل إلى ذلك عن طريق مقارنة ما ذكره المتقدمون لحساب المسافة من وحدات أطوال متعددة كالذراع والقدم والباع والأصابع وحبات الشعير وغيرها بوحدات الأطوال المعاصرة، وبعضهم يزيد قليلاً، وبعضهم ينقص قليلاً[3].

---

(١) ينظر: بحث الدكتور أحمد طه ريان السابق.

(٢) ذكر الدكتور محمد بن محمد الشنقيطي في شرحه لزاد المستقنع أن بعض المسافرين على الإبل منذ ما يقرب من أربعين سنة قاسوا سير الإبل في يوم وليلة، فوجدوه ٧٨ كيلومتراً إلى ٨٠ كيلومتراً.

(٣) جاء في فتاوى اللجنة الدائمة (المجموعة الأولى) (٨/ ٩٠): «مقدار المسافة المبيحة للقصر: ثمانون كيلومتر تقريباً على رأي جمهور العلماء»، وقال الشيخ عطية صقر عضو دار الإفتاء في مصر في وقته كما في فتاوى دار الإفتاء المصرية (٩/ ٢٧٨): «جمهور الفقهاء على أن المسافر الذى يجوز له الفطر في رمضان لابد أن يطلع عليه الفجر وهو مسافر، وأن يكون سفره طويلاً (حوالي ثمانين كيلومتراً)»، وينظر: الفتح الرباني (٥/ ١٠٨)، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٢/ ٢٦٨)، رسالة (المقادير والمكاييل) للكردي، الشرح الممتع (٤/ ٣٥١)، الفقه على المذاهب الأربعة لعبد الرحمن الجزري (١/ ٤٧٢)، الرخصة في الصلاة للدكتور علي أبوالبصل (ص١٢٢)، دليل المسافر لأحمد بك الحسيني (ص٢٨) نقلاً عن أحكام السفر للدكتور عبد الله بن عبد العزيز العجلان (ص٤١)، فكل أصحاب هذه المصادر حددوه بثمانين كيلومتراً أو نحوها. وقريب من تحديدهم: ما توصل إليه الشيخ عبد الله البسام في توضيح الأحكام (٢/ ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١٣) (ط١)، و(٢/ ٥٨٤، ٥٩٧) (ط٢) فقد قدر مسافة القصر بحوالي سبعة وسبعين كيلومتراً،=

وتعادل هذه المسافة مسيرة نهار يومين أو يوم كامل (نهاره وليله) في حال السير على الإبل المحملة بالأثقال، وفي حال سير الرجل ماشياً على قدميه(١).

= وقريب منه أيضاً ما توصل إليه الدكتور أحمد طه ريان في بحثه السابق، فقد قدر مسافة الفطر بأربعة وثمانين كيلومتراً أو ما يقاربها، وقد قدرها الدكتور وهبة الزحيلي في الفقه الإسلامي وأدلته (١/ ١٤٢) بـ٨٨كم، و٧٠٤م، وهو ما توصل إليه مؤلفا (معجم لغة الفقهاء) (ص٤٧٠)، والدكتور أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي في رسالة المسافر وما يختص به من أحكام العبادات (ص٩)، حيث قدروا الميل بـ١٨٤٨م، وذكر الدكتور وهبة أن بعضهم قدرها بـ٨٣كم، وقال الدكتور محمد بن محمد الشنقيطي في شرحه لزاد المستقنع: «ومن العلماء من يقول: اثنان وسبعون كيلومتراً، ومنهم من يقول: ستة وسبعون كيلومتراً، ومنهم من يقول: ثمانون كيلومتراً، فهي ما بين اثنين وسبعين كيلومتراً إلى ثمانين كيلومتراً، فإن احتاط فإنه يوصلها إلى الثمانين، ولكن الأشبه -فيما ذكره غير واحد- أنه إلى اثنين وسبعين يرخص له برخص السفر»، وقدر الشيخ سيد سابق في فقه السنة (١/ ٢٨٤) الميل بـ١٧٤٨متراً، وعليه تكون الأربعة بُرُد تساري ما يقرب من ٨٤كم.

(١) مع أن التقدير بالمشي للإبل أو للراكب قد لا ينضبط كثيراً، بسبب الاختلاف في سرعة السير بين راكب وآخر وبين ماش وآخر، وبسبب كثرة الوقوف لبعضهم، وقلته للبعض الآخر، وبسبب الخصب الذي تشبع فيه البهائم سريعاً والجدب الذي يستلزم انتظار الرواحل حتى تأخذ حقها من الرعي، وسيأتي الكلام على هذا مفصلاً عند ذكر أدلة هذه المسألة -إن شاء الله تعالى-، قال ابن هانئ في مسائل أحمد (١/ ٨١): «سألته عن تقصير الصلاة؟ قال: مسيرة اليوم التام، مسيرة البغل، أربعة بُرُد»، وقال الماوردي في الحاوي في فقه الشافعي (٢/ ٣٦٠): «فصل: فإذا تقرر أن سفر القصر محدود مدة السفر الذي تقصر فيه الصلاة فحدّه على مذهب الشافعي أربعة بُرُد، وهو ستة عشر فرسخاً، لأن البريد أربعة فراسخ وهو ثمانية وأربعون ميلاً: لأن الفرسخ ثلاثة أميال، والميل اثنا عشر ألف قدم، وذلك على سير الثقل، ودبيب الأقدام مسافة يوم وليلة سيراً متصلاً، وقد ذكره الشافعي في مواضع متفرقة بألفاظ مختلفة ومعان متفقة، فقال في هذا الموضع ستة وأربعين ميلاً بالهاشمي، يريد إذا لم يعد الميل في الابتداء والميل في الانتهاء. وقال في القديم: أربعين ميلاً يريد أميال بني أمية، وقال في الإملاء: ليلتين قاصدتين يريد سوى الليلة التي بينهما، فهذا وإن اختلفت ألفاظه فمعانيه متفقة وليس ذلك بأقاويل مختلفة، وتحقيق ذلك: مرحلتان كل مرحلة ثمانية فراسخ على غالب العادة في سير الثقل ودبيب الأقدام، وبه قال من الصحابة ابن عمر وابن عباس».

ومن الأدلة على هذا التقدير لمسافة القصر (أي أربعة بُرُد أو مسيرة يومين) ما يأتي:

١. أن أقل ما ورد تسميته في السنة سفراً هو يوم وليلة[١]، وهو يساوي مسافة أربعة بُرُد[٢].

٢. ما ثبت عن عطاء، عن ابن عباس، قال: لا تقصر إلى عرفة وبطن نخلة، واقصر إلى عسفان والطائف وجدة، فإذا قدمت على أهل أو ماشية فأتم[٣].

---

(١) كما في حديث أبي هريرة في المسند (٧٢٢٢)، وصحيح البخاري (١٠٨٨) بلفظ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمة»، أما رواية «يوم» عند مسلم (١٣٣٠)، وكذلك رواية «يوم تام» في المسند (٩٧٤١)، فالمراد اليوم التام بنهاره وليله، والعرب قد تطلق على اليوم «ليلة»، وقد تطلق على النهار «يوماً»، وقد تطلقه على النهار بليلته. ينظر: العلل للدارقطني (٢/ ٢٩، ٣٠)، رقم (٩٣)، الإعلام لابن الملقن: شرح حديث عمر «نذرت أن أعتكف ليلة...» (٥/ ٤٤٦)، عمدة القاري (٢/ ٢٤٨).

(٢) كما سيأتي عند الكلام على أثري ابن عباس وابن عمر -إن شاء الله تعالى-، وصنيع الإمام البخاري في صحيحه يؤيد هذا، فقد قال في كتاب تقصير الصلاة (فتح (١/ ٥٦٥): «باب في: كم يقصر الصلاة؟ وسمى النبي ﷺ يوماً وليلة سفراً، وكان ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم يقصران ويفطران في أربعة بُرُد، وهي ستة عشر فرسخاً».

(٣) رواه ابن أبي شيبة (٢٢٢٨) عن ابن عيينة، عن عمرو، قال: أخبرني عطاء. وسنده صحيح، ورواه الإمام الشافعي في الأم (١/ ١٨٣) عن سفيان به دون ذكر نخلة، ثم قال: «وأقرب هذا من مكة ستة وأربعون ميلاً بالأميال الهاشمية، وهي مسيرة ليلتين قاصدتين دبيب الأقدام وسير الثقل»، وقال البيهقي في معرفة السنن (٤/ ٢٤٣) بعد ذكره لهذا الأثر: «قال الشافعي في رواية أبي سعيد: فأقرب هذا من مكة ستة وأربعون ميلاً بالأميال الهاشمية، وهو مسيرة ليلتين قاصدتين دبيب الأقدام وسير الثقل، وقال في مختصر البويطي: ثمانية وأربعون ميلاً بالهاشمي، وكذا قاله في الصوم»، ورواه عبد الرزاق (٤٢٩٦) عن ابن جريج عن عطاء قال: سألت ابن عباس، فقلت: أقصر الصلاة إلى عرفة أو إلى منى؟ قال: لا، ولكن إلى الطائف وإلى جدة ولا تقصروا الصلاة إلا في اليوم التام، ولا تقصر فيما دون اليوم، فإن ذهبت إلى الطائف أو إلى جدة أو إلى قدر ذلك من الأرض إلى أرض لك أو ماشية فاقصر الصلاة، فإذا قدمت فأوفِ.=

٣. ما ثبت عن نافع عن سالم قال أوفى: ما حفظت من ابن عمر أنه قصر الصلاة في أربعة بُرُد[1].

= ورواه ابن جرير في تهذيب الآثار: مسند عمر (١٢٦٨-١٢٧٣) من طرق متعددة عن عطاء به مفرقا. ويظهر أن مراده باليوم التام مسيرة يوم وليلة، وهو ما يعادل سير نهار يومين دون ليلهما، بدليل تحديده بهذه الأماكن، ويؤيد ذلك: ما رواه ابن أبي شيبة (٨٢٠٣) قال: حدثنا علي بن مسهر، عن الشيباني، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: تقصر الصلاة في مسيرة يوم وليلة. وسنده صحيح على شرط البخاري، ورواه ابن المنذر (٢٢٥٦) من طريق ابن أبي شيبة به، ورواه ابن جرير (١٠٤٠) عن أبي كريب عن ابن إدريس عن الشيباني به. ويؤيده أيضاً: مارواه ابن أبي شيبة (٨٢١٩) قال: حدثنا جرير، عن منصور، عن مجاهد، عن ابن عباس، قال: إذا كان سفرك يوما إلى العتمة فلا تقصر الصلاة، فإن جاوزت ذلك فاقصر الصلاة. وسنده صحيح على شرط الشيخين، ويؤيده كذلك: ما رواه الطبري في تهذيب الآثار (١٠٣٨) قال: حدثنا ابن بشار، حدثنا معاذ بن هشام، قال: حدثني أبي، عن قتادة، عن عطاء، قال: قلت لابن عباس: كم أصلي إلى عرفات؟ قال: «أربعاً»، قال: قلت: كم أصلي ببطن مر؟ قال: «أربعاً»، قلت: كم أصلي بالطائف؟ قال: «ركعتين»، قال: «والطائف إلى مكة مسيرة يومين»، وإسناده صحيح على شرط الشيخين، وما رواه ابن أبي شيبة (٨٢٢٢) قال: حدثنا وكيع، قال: حدثنا هشام بن الغاز، عن ربيعة الجرشي، عن عطاء بن أبي رباح، قال: قلت لابن عباس: أقصر إلى عرفة؟ فقال: لا، قلت: أقصر إلى مر؟ قال: لا، قلت أقصر إلى الطائف وإلى عسفان؟ قال: نعم، وذلك ثمانية وأربعون ميلاً وعقد بيده. وجاء في وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى (٣/ ١٢٩): «قال الأسدي: بين مكة وبطن مر سبعة عشر ميلاً»، أما بطن نخلة: فقال في معجم البلدان (٥/ ٢٧٨): «قال أبو زياد الكلابي: نخلة واد من الحجاز بينه وبين مكة مسيرة ليلتين»، قال الحافظ في الفتح (٢/ ٥٦٦) بعد ذكره لبعض الروايات السابقة: «ويمكن الجمع بين هذه الروايات بأن مسافة أربعة بُرُد يمكن سيرها في يوم وليلة».

(١) رواه ابن جرير، مسند عمر (١٢٥٥) عن ابن المثنى عن يحيى بن سعيد عن عبيد الله عن نافع به. وسنده صحيح، ويؤيده ما رواه عبد الرزاق (٤٣٠٠) عن معمر عن أيوب عن نافع أن ابن عمر كان يقصر الصلاة في مسيرة أربعة بُرُد. وسنده صحيح. ويؤيده أيضاً: ما رواه ابن جرير (١٢٥٣) عن نافع عن سالم أن عبد الله كان يقصر الصلاة في مسيرة ليلتين. وسنده صحيح، ويؤيده: ما رواه عبد الرزاق (٤٣٠٢) عن ابن جريج قال: أخبرني نافع ان ابن عمر كان أدنى ما يقصر الصلاة إليه مال له يطالعه من خيبر، وهي مسيرة ثلاثة قواصد، لم يكن يقصر فيما دونه، قلت: وكم خيبر؟ قال: ثلاث قواصد،=

= قلت: فالطائف؟ قال: نعم، من السهلة وأنفس قليلاً. وهذه المسافة يظهر أنها تقرب مـن أربعـة بُرُد، وتزيد قليلاً، بدليل أنه جعلها تساوي المسافة مـن الطائف إلى مكة عن طريق السهلة، وتزيد عليها قليلا، وظاهره أن مال ابن عمر هذا في بعض قرى أو نواحي خيبر التي هي أقرب إلى المدينة النبوية من بقية قرى خيبر. ويؤيد هذا ما رواه ابن جرير في تهذيب الاثار (مسند عمر ١٢٥٦) من طريق أيوب عن نافع أن ابن عمر كان يأتي أرضه بالجرف فما يقصر، ويأتي أرضه بخيبر فيقصر، قال أيـوب: وهي ليلتان للراكب وثلاث للثقـل. وسنده صحيح، قال في معجم البلدان (٢/ ١٢٨): «الجرف موضع على ثلاثة أميال من المدينة نحو الشام به كانت أموال لعمر بن الخطاب ولأهل المدينة»، ويؤيده أيضاً: ما رواه ابن جرير (١٢٥٤) عن نافع عن عبد الله أنه كان يخرج إلى الغابة فلا يقصر الصلاة ولا يفطر. وسنده صحيح. قال في معجم البلـدان (٤/ ١٨٢): «روى محمد بن الضحـاك عـن أبيه قال: كان العباس بن عبد المطلب يقف على سلع فينادي غلمانه وهم بالغابة فيسمعهم، وذاك من آخر الليل، وبين سلع والغابة ثمانية أميال».

ويحمـل مـا رواه مالك (١/ ١٤٧) عـن الزهري عن سالم أن ابن عمـر كان يقصر في اليوم التام. وسنده صحيح، على يوم بليلته، فهذا هو اليوم التام، كما سبق عند الكلام على أثر ابن عبـاس، ويؤيده مـا رواه عبد الرزاق (٤٢٩٣) عن معمر عن الزهري قال أخبرني سالم بن عبد الله أن ابن عمر اشترى شيئا من رجل أحسبه ناقة فخرج ينظر إليها فقصر الصلاة وكان ذلك مسيرة يوم تام أو أربعة بُرُد.

ولم أقـف عـلى شيء صريـح عن ابـن عمر في أقـل من ذلك، سـوى روايتـين: الأولى: ما رواه عبد الـرزاق (٤٣٠١) عن مالك عن ابن شـهاب عن سـالم: «أن بن عمر سـافر إلى ريـم فقصر الصلاة، وهي مسـيرة ثلاثـين ميلاً»، وقـد رواه مالك في الموطـأ (١/ ١٤٧) بروايـة يحي، ثم قال: قال مالك: وذلـك نحو من أربعة بُرُد. قال الزرقاني في شرح الموطأ (١/ ٤٢٣): «ولعبد الـرزاق عن مالك ثلاثون ميلاً مـن المدينة قال ابن عبد البر: وأراها وهما، بخلاف ما في الموطأ، ورواه عقيل عن ابن شهاب، وقال: هي ثلاثون، فيحتمل أن ريم موضع متسع كالإقليم، فيكون تقدير مالك عند آخره وعقيل عند أوله، وقال بعض شعراء المدينة: (فكم من حرة بين المنقى إلى أحد إلى جنبات ريم). فقال: (جنبات) وربما كانت بعيدة الأقطار».

الثانيـة: مـا رواه ابن أبي شـيبة (٨٢٢٣)، ومن طريقه ابن المنـذر (٢٢٦٠) عن وكيع عن سـفيان عن محارب بن دثار، قال: سـمعت ابن عمر يقول: إني لأسـافر الساعة من النهار فأقصر. وسنده صحيح. وهذا يحتمل أنه أراد مسافة القصر، ويحتمل أنه أراد أنه إذا سار مـن بلده سـاعة وهو يريـد مكاناً بعيـداً قصر؛ لأنه بهذا السـير يكون فـارق عامر قريته، ويجـب حمله على الاحتمال الثـاني، جمعاً بين الروايات عن ابن عمـر، وإلا فتكون رواية=

٤. ما ثبت عن عطاء عن ابن عباس وابن عمر أنهما كانا يقصران ويفطران في أربعة بُرُد فما فوق ذلك[١].

٥. أن تحديد ابن عباس وابن عمر لهذه المسافة تحديداً دقيقاً بالبُرُد واتفاقهما على هذا التحديد الدقيق الذي لا يقال من قبل الرأي، وعدم وجود تحديد مخالف لتحديدهما عن أحد من الصحابة دليل على أنهما علما في ذلك تحديداً من النبي ﷺ، فيكون في حكم المرفوع إلى النبي عليه الصلاة والسلام[٢].

٦. أنه لا يعرف لابن عباس وابن عمر مخالف من الصحابة -كما سبق- فدل ذلك على إجماع الصحابة على هذا التحديد[٣].

٧. ما حكاه الإمام الليث بن سعد من إجماع السلف على أن لا يقصر إلا في مسيرة أربعة بُرُد[٤].

= شاذة؛ لمخالفة محارب -وهو ثقة وليس من خاصة تلاميذ ابن عمر- لتلاميذ ابن عمر الملازمين له، ومثله: ما أورده ابن حزم في المحلى (٥/ ٨) معلقاً من طريق جبلة بن سحيم عن ابن عمر قال: لو خرجت ميلاً قصرت الصلاة. ولم أقف عليه متصلاً، وقد صححه الحافظ في الفتح (١/ ٥٦٧)، فعلى فرض صحته يحمل على المحمل السابق، ويؤيد شذوذ هاتين الروايتين على فرض أنهما في مسافة القصر: ما رواه مالك في موطئه (١/ ١٤٨)، ومن طريقه عبد الرزاق (٤٢٩٥) عن نافع أنه كان يسافر مع ابن عمر البريد فلا يقصر الصلاة، وسيأتي الكلام على رواية ابن خليدة عن ابن عمر قريباً -إن شاء الله تعالى-.

(١) رواه البخاري تعليقاً في باب في: كم يقصر الصلاة؟. ووصله ابن المنذر في الأوسط (٢٢٥١)، والبيهقي (٣/ ١٣٧) بسند صحيح.

(٢) قال ابن حجر الهيتمي الشافعي في تحفة المحتاج (١/ ٣١٩) عند استدلاله لهذا التحديد: «لما صح أن ابن عمر وابن عباس كانا يقصران ويفطران في أربعة بُرُد، ولا يعلم لهما مخالف، ومثله لا يكون إلا عن توقيف».

(٣) ينظر: التعليق السابق.

(٤) روى البيهقي في السنن الكبرى (٤/ ٢٤١): عن الليث بن سعد أنه قال: الأمر الذى اجتمع الناس عليه أن لا يقصروا الصلاة، ولا يفطروا إلا في مسيرة أربعة بُرُد، في كل بريد اثنا عشر ميلاً. وسنده صحيح.

٨. ما حكاه الإمام الشافعي من أنه لم يبلغه أن يقصر في أقل من يومين، ومن إجماع عامة من يحفظ عنه أنه لا يقصر فيما دون مسيرة يومين، قدرها ستة وأربعون ميلاً بالهاشمي[١].

٩. ما حكاه الإمام الشافعي أيضاً من أنه لا يعلم أحداً قال: لا تقصر الصلاة في أقل من مسيرة ثلاث ليال قواصد[٢].

١٠. ما حكاه الإمام الأوزاعي المتوفى سنة ١٥٧هـ من قول عامة أهل العلم على بأن مسافة القصر مسيرة يوم تام[٣].

١١. ما ذكره الخطابي المتوفى سنة ٣٨٨هـ، وجمال الدين الخزرجي المتوفى سنة ٦٨٦هـ من أنهما لا يعلمان أحداً من الفقهاء قال بصحة القصر في مسيرة ثلاثة فراسخ[٤]، وهي تساوي تسعة أميال، أي ما يزيد على أربعة عشر كيلومتراً.

---

(١) قال في الأم باب السفر الذي تقصر في مثله الصلاة بلا خوف (١/ ١٨٢): «ولم يبلغنا أن يقصر فيما دون يومين، إلا أن عامة من حفظنا عنه لا يختلف في أن لا يقصر فيما دونها، فللمرء عندي أن يقصر فيما كان مسيرة ليلتين قاصدتين، وذلك ستة وأربعون ميلاً بالهاشمي، ولا يقصر فيما دونها، وأما أنا فأحب أن لا أقصر في أقل من ثلاث احتياطا على نفسي».

(٢) قال البيهقي في معرفة السنن والآثار (٤/ ٢٤٨) عند ذكره لرد الشافعي على العراقيين: «قال الشافعي: ولا أحد علمته من المتقنين يقول بهذا أمامهم. فيقولون: لا تقصر الصلاة في أقل من مسيرة ثلاث ليال قواصد، ولا نعلمهم يروون هذا عن أحد ممن مضى ممن قوله حجة» أ.هـ مختصراً.

(٣) حكى في الأوسط (٤/ ٤٠٧)، ومعالم السنن (٢/ ٤٩) عن الإمام الأوزاعي أنه قال: «عامة الفقهاء يقولون: مسيرة يوم تام»، وسبق عند الكلام على أثر ابن عباس أن المراد باليوم التام يوم بليلته، وأن ذلك يقدر بأربعة بُرُد.

(٤) قال الخطابي في معالم السنن (٢/ ٤٩) عن حديث أنس الآتي قريباً -إن شاء الله تعالى- والذي فيه ذكر قصر النبي ﷺ عند خروجه ثلاثة أميال أو ثلاثة فراسخ: «إن ثبت هذا الحديث كانت الثلاثة الفراسخ حداً فيما يقصر إليه الصلاة، إلا أني لا أعرف أحداً من الفقهاء يقول به»، وقال جمال الدين الخزرجي في اللباب في الجمع بين السنة والكتاب (١/ ٢٩٣) عن هذا الحديث: «هذا الحديث ليس بتقدير لمدة السفر، فإن أحدا من الفقهاء لم يقل به فيما أعلم، فيحمل على أن أنسا رضي الله عنه أراد بذلك أن النبي ﷺ كان يبتدئ القصر إذا بلغ هذا المقدار».

١٢. ما حكاه الحافظ محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠هـ من إجماع الأمة على عدم القصر في مثل مابين المدينة وذي الحليفة(١).

١٣. ما حكاه جمع من أهل العلم من إجماع الصحابة على أن مسافة القصر محددة بمسافة معينة، ورتب عليه بعض أهل العلم أن من لم يعتبر المسافة خرق الإجماع(٢).

ولم أقف على رواية صريحة ثابتة عن أحد من الصحابة أو من التابعين في القصر في أقل من أربعة بُرُد(٣).

---

(١) ينظر: تهذيب الآثار (مسند عمر (٢/ ٩٠٩)، وسيأتي قريباً -إن شاء الله تعالى- ذكر كلامه في ذلك في موضع آخر، وقال العيني في عمدة القاري (٤/ ٢٧١): «قوله: (بذي الحليفة)، بضم الحاء المهملة وفتح اللام وهو: الميقات المشهور لأهل المدينة، وهو من المدينة على أربعة أميال»، وقال الشوكاني في نيل الأوطار (٣/ ٢٥١): «بين المدينة وذي الحليفة ستة أميال».

(٢) قال ابن الملقن في التوضيح شرح الجامع الصحيح (٨/ ٤٤٥): «ونقل القاضي أبو محمد وغيره إجماع الصحابة على اعتبار مسافة، وإن اختلفوا في مقدارها، فمن لم يعتبرها خرق الإجماع»، وحكى الماوردي في الحاوي (٨/ ٤٥١) عند رده على داود في قوله بالقصر في طويل السفر وقصيره دون تحديد مسافة، حكى إجماع الصحابة على التحديد، وقال فخر الدين الرازي الشافعي المتوفى سنة ٦٠٤هـ) في التفسير الكبير (١١/ ١٧) بعد ذكره أقوال الفقهاء في تقدير سفر القصر بمسافات محددة: «فاختلاف الناس في هذه الأقوال يدل على انعقاد الإجماع على أن الحكم غير مربوط بمطلق السفر»، ثم ذكر قول الظاهرية بالقول بأن المعتبر مطلق السفر.

(٣) أما ما رواه مسلم (٦٩٢) عن شرحبيل بن السمط قال: رأيت عمر صلى بذي الحليفة ركعتين، فقلت له، فقال: إنما أفعل كما رأيت رسول الله ﷺ يفعل. فالمراد أن عمر خرج من بلده المدينة إلى سفر طويل، فلما وصل ذا الحليفة قصر؛ لأنه غادر عامر قريته، ويؤيد هذا التفسير:
قال البيهقي في معرفة السنن والآثار (٤/ ٢٤٨) عند ذكره لرد الشافعي على العراقيين: «قال الشافعي: ولا أحد علمته من المتقنين يقول بهذا أمامهم. فيقولون: لا تقصر الصلاة في أقل من مسيرة ثلاث ليال قواصد، ولا نعلمهم يروون هذا عن أحد ممن مضى ممن قوله حجة» أ.هـ مختصراً. =

كمـا لـم أقـف على رواية صريحـة ثابتة عن أحد مـن الصحابة في

= حكى في الأوسـط (٤/ ٤٠٧)، ومعالم السـنن (٢/ ٤٩) عن الإمام الأوزاعي أنه قال: «عامة الفقهاء يقولون: مسـيرة يوم تام»، وسـبق عند الكلام على أثر ابن عباس أن المراد باليوم التام يوم بليلته، وأن ذلك يقدر بأربعة بُرُد.
قـال الخطابي في معالم السـنن (٢/ ٤٩) عن حديث أنس الآتي قريباً –إن شـاء الله تعالى– والـذي فيـه ذكر قصر النبي ﷺ عند خروجه ثلاثة أميال أو ثلاثة فراسـخ: «إن ثبت هذا الحديـث كانت الثلاثة الفراسـخ حـداً فيما يقصر إليه الصـلاة، إلا أني لا أعرف أحداً من الفقهـاء يقـول به»، وقال جمـال الدين الخزرجي في اللباب في الجمع بين السـنة والكتاب (١/ ٢٩٣) عـن هـذا الحديـث: «هـذا الحديث ليـس بتقدير لمدة السـفر، فـإن أحداً من الفقهـاء لم يقـل به فيما أعلم، فيحمل على أن أنسـاً ﷺ أراد بذلك أن النبي ﷺ كان يبتدئ القصر إذا بلغ هذا المقدار».
ينظـر: تهذيـب الآثار (مسـند عمـر (٢/ ٩٠٩)، وسـيأتي قريباً –إن شـاء الله تعالى– ذكر كلامـه في ذلك في موضع آخر، وقال العينـي في عمدة القاري (٤/ ٢٧١): «قوله: (بذي الحليفـة)، بضـم الحاء المهملة وفتح اللام وهو: الميقات المشـهور لأهـل المدينة، وهو من المدينة على أربعة أميال»، وقال الشـوكاني في نيـل الأوطار (٣/ ٢٥١): «بين المدينة وذي الحليفة ستة أميال».
قـال ابن الملقن في التوضيح شرح الجامع الصحيح (٨/ ٤٤٥): «ونقل القاضي أبو محمد وغيره إجماع الصحابة على اعتبار مسـافة، وإن اختلفوا في مقدارها، فمن لم يعتبرها خرق الإجمـاع»، وحكـى المـاوردي في الحـاوي (٨/ ٤٥١) عند رده عـلى داود في قوله بالقصر في طويل السـفر وقصيره دون تحديد مسـافة، حكى إجماع الصحابة على التحديد، وقال فخر الدين الرازي الشـافعي المتوفى سنة ٦٠٤هـ في التفسير الكبير (١١/ ١٧) بعد ذكره أقوال الفقهاء في تقدير سـفر القصر بمسـافات محددة: «فاختلاف الناس في هذه الأقوال يدل على انعقاد الإجماع على أن الحكم غير مربوط بمطلق السفر»، ثم ذكر قول الظاهرية بالقول بأن المعتبر مطلق السفر.
أمـا ما رواه مسـلم (٦٩٢) عن شرحبيل بن السـمط قال: رأيت عمـر صلى بذي الحليفة ركعتين، فقلت له، فقال: إنما أفعل كما رأيت رسـول الله ﷺ يفعل. فالمراد أن عمر خرج من بلده المدينة إلى سـفر طويل، فلما وصل ذا الحليفة قصر؛ لأنه غادر عامر قريته، ويؤيد هـذا التفسـير: ما رواه ابن أبي شـيبة (٨٢٢٧) عن ابن السـمط قال: شـهدت عمر بذي الحليفـة كأنه يريد مكة صلى ركعتين... إلخ. وسـنده صحيـح، وقد أطال الإمام الطبري في تهذيـب الآثـار، مسـند عمـر (٢/ ٨٩٤-٩١١) في بيان أن هذا هو التفسـير الصحيح لأثـر عمر هذا، وذكر أن الأمة مجمعة على أن المسـافة من المدينـة إلى ذي الحليفة لا يقصر في مثلها، وهي سـتة أميال أو سـبعة كما في الهداية في تخريج بدايـة المجتهد (٣/ ٣٢٢)،=

= وقال الطبري في آخر كلامه على هذا التفسير (٢/ ٩١١): «لا أحد ممن روي عنه قصر الصلاة في قدر ما ذكرت يرى جواز قصرها فيما بين المدينة وذي الحليفة أو في قدر ذلك من المسافة، فصح ما قلناه في تأويلنا قول ابن السمط الذي ذكرناه عنه فعل عمر الذي روى عنه على ما بينا وتأولنا... وإنما اكتفينا بقدر ما بينا من ذلك في هذا الموضع لأن قصدنا فيه كان الإبانة عن معنى الخبر الذي روينا عن ابن السمط عن عمر عن النبي ﷺ، وأنه بخلاف المعنى الذي يسبق إلى وهم أهل الغباوة»، وسبق أيضاً ذكر حكايته لهذا الإجماع في الدليل الثاني عشر، وجزم بنحو قول الطبري: النووي في شرح مسلم (٥/ ١٩٩، ٢٠٠)، ومثل هذا الحديث: ما رواه البخاري (١٠٣٩)، ومسلم (٦٩٠) عن ابن المنكدر وابن ميسرة عن أنس رضي الله عنه قال: صليت الظهر مع النبي ﷺ بالمدينة أربعاً والعصر بذي الحليفة ركعتين. فالمراد في بداية سفره للحج، وقد يكون عمر أشار إلى هذا السفر، فقد رواه البخاري (١٤٧٦) عن أبي قلابة عن أنس رضي الله عنه قال: صلى رسول الله ﷺ ونحن معه بالمدينة الظهر أربعاً والعصر بذي الحليفة ركعتين ثم بات بها حتى أصبح ثم ركب حتى استوت به على البيداء حمد الله وسبح وكبر ثم أهل بحج وعمرة، ورواه مسلم (٦٩٣) من طريق ابن أبي إسحاق بمعنى رواية أبي قلابة، أما ما رواه مسلم (٦٩١) عن شعبة عن يحيى بن يزيد الهنائي قال سألت أنس بن مالك عن قصر الصلاة فقال: كان رسول الله ﷺ إذا خرج مسيرة ثلاثة أميال أو ثلاثة فراسخ شعبة الشاك صلى ركعتين. فيزيد هذا لم يوثقه سوى ابن حبان، وقال ابن معين: صويلح، وقال أبو حاتم: شيخ، وقال في التقريب: مقبول، وقال ابن عبد الهادي في المحرر في الحديث (١/ ٢٥٥) عند كلامه على هذا الحديث: «وقال ابن عبد البر في يحيى: (ليس هو ممن يوثق به في ضبط مثل هذا الأصل)»، ومسلم قد يخرج الرواية لبيان ضعفها، كما ذكر في مقدمة صحيحه، وقد أشار في معالم السنن (٢/ ٤٩) إلى احتمال ضعف هذا الحديث بقوله: «إن ثبت هذا الحديث كانت الثلاثة...»، وقد يكون مسلم أخرجه متابعة تفسيرية للرواية التي قبلها -وهي رواية ابن المنكدر وابن ميسرة التي ذكرتها قريباً- فعلى هذا يكون مسلم أوردها لبيان وقت ترخص المسافر، لأنه يكون بهذا قد خرج من عامر قريته، ويؤيد هذا قوله: «خرج»، ولم يقل: «سافر»، وقد أشار إلى ذلك أبو داود، فبوب على هذه الرواية في سننه بقوله: «باب متى يقصر المسافر»، وأشار إلى ذلك النووي في شرحه لمسلم (٥/ ٢٠٠)، والسندي في شرحه للمسند: حديث (١٢٣١٣)، ولم يذكرا سوى هذا التفسير، بل قال النووي في خلاصة الأحكام (٢/ ٧٣١): «ليس معناه، أن غاية سفره ثلاثة أميال، بل مراده إذا سافر سفراً طويلاً فتباعد ثلاثة أميال قصر، والمراد أنه لم يحتج إلى القصر قبل ذلك، فلو أراده من حين فارق البلد جاز»، وذكر نحو قوله مع شيء من الاختصار: الخزرجي في اللباب، وقد سبق نقل كلامه في الدليل الحادي عشر، والصنعاني في سبل السلام (٢/ ٣٩). =

منع الترخص برخص السفر في هذه المسافة أو فيما هو أكثر منها(١).

=أما ما حكاه ابن المنذر في الأوسط (٤/ ٤٠٧) عن أنس أنه قصر في خمسة فراسخ، وعن ابن هانئ وابن كلثوم وابن محيريز أنهم قصروا فيما بين الرملة وبيت المقدس، فلم أقف على شيء من هذه الآثار مسندا، سوى أن ابن حزم (٥/ ٧) ذكر رواية أنس معلقة.

(١) أما ما رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار (١/ ٤٢٤)، والطبري في تهذيب الآثار (مسند عمر، رقم ١٢٦٤-١٢٦٧) عن إبراهيم التيمي، عن أبيه، قال: استأذنت حذيفة من الكوفة إلى المدائن، أو من المدائن إلى الكوفة في رمضان، فقال: «آذن لك على أن لا تفطر ولا تقصر، قال: قلت وأنا أكفل لك أن لا أقصر ولا أفطر»، وسنده صحيح، وصححه في المحلى (٥/ ٣) وقال: «وبينهما نيف وستون ميلاً»، فهو محتمل أن حذيفة كان يرى أن لا يقصر إلا في سفر جهاد أو نسك، قال الإمام الطحاوي في شرح معاني الآثار (١/ ٤٢٦، ٤٢٧): «وأما ما رويناه عن حذيفة فليس فيه دليل أيضاً على الإتمام في السفر كان ذلك سفر طاعة أو غير طاعة لأنه قد يجوز أن يكون كان من رأيه أن لا يقصر الصلاة إلا حاج أو معتمر أو مجاهد، كما قد روى عن ابن مسعود رضي الله عنه، فإنه حدثنا أبو بكرة قال ثنا روح بن عبادة قال ثنا شعبة قال ثنا سليمان عن عمارة بن عمير عن الأسود قال: كان عبد الله لا يرى التقصير إلا لحاج أو معتمر أو مجاهد. فقد يجوز أن يكون مذهب حذيفة كان كذلك، فأمر التيمي إذ كان يريد سفراً لا لحج ولا لجهاد أن لا يقصر الصلاة»، ويحتمل أن حذيفة كان متردداً في هذه المسافة هل يجوز القصر فيها، لأنه قد يكون ساكناً في بعض مدن المدائن القريبة بعض الشيء من الكوفة، قال في معجم البلدان (٥/ ٧٥): «إنما سمتها العرب المدائن لأنها سبع مدائن بين كل مدينة إلى الأخرى مسافة قريبة أو بعيدة»، كما يحتمل أن حذيفة إنما عزم على أحد خاصته بذلك احتياطاً وإن كان يرى القصر فيما هو أقل من ذلك، كما سبق نحوه عن الإمام الشافعي في الدليل الثامن، وينظر: التعليق الآتي.

أما ما رواه الطبري في مسند عمر (١٢٥٩) من طريق الشيباني عن محمد بن زيد قال: قال عمر: تقصر الصلاة في مسيرة ثلاث ليال. فيظهر أن فيه سقطاً وتصحيفاً؛ فقوله: «قال عمر» يظهر أن صوابه «قال ابن عمر» كما قال محققه، ويؤيد ذلك أن هذه الرواية لا تعرف عن عمر، ولم ينقلها أحد ممن تكلم عن المسألة أو خرج آثارها، مع أن الرواية عن خليفة راشد، ويؤيد هذا ما رواه ابن أبي شيبة (٨٢٤٠) عن علي بن مسهر، عن الشيباني، عن محمد بن زيد بن خليدة، عن ابن عمر، قال: تقصر الصلاة في مسيرة ثلاثة أميال، فتبين بهذا صواب الرواية، وأنها عن ابن عمر، وأن المسافة ثلاثة أميال، لكن ابن خليدة هذا لم يوثقه سوى ابن حبان، وروايته مخالفة لما رواه الثقات من خواص ابن عمر -كما سبق-، فهي رواية منكرة، وعلى فرض أن محمداً هذا هو ابن زيد بن عبد الله بن عمر كما قال محقق الطبري، وأن الرواية عن عمر، فإنها تكون منقطعة؛ لأنه لم يدرك عمر.

ولـم أقف أيضاً على رواية صحيحة صريحة عن أحد من التابعين في منع الترخص برخص السفر في هذه المسافة أو فيما هو أكثر منها.

وإنما ورد عن سـويد بن غفلة -وهو من المخضرمين- الإذن في القصر إذا سـافر ثلاثاً[1]، وهو غير صريح في مسـافة بُرُد معينة، وغير صريح في المنع من القصر في أربعة بُرُد[2].

وكذلـك روي عن سـعيد بن جبير -وهو من الطبقة الوسـطى من التابعين- أنه قال: «تقصر فيما بينك وبين الصراة»، وذلك سبعة عشر

---

(١) روى عبد الرزاق (٤٣٠٣)، وابن أبي شـيبة (٨٢١٤) بسـند صحيح عن سويد بن غفلة قال: إذا سافرت ثلاثاً فاقصر الصلاة. وهو لم يحدد المسافة بالأميال، وإنما حددها بالأيام، فيحتمل أنه أراد مسيرة يوم وليلة التي تقطع في نهار ثلاثة أيام، وهي أربعة بُرُد؛ لأن سير الليـل يقطـع فيه ما يقطع في نهار يومين؛ فقد روى عبد الرزاق (٩٢٥١) عن الثوري عن محمـد بـن عجلان عن أبان بن صالح عـن خالد بن معدان عن أبيه قال: قال رسـول الله ﷺ: «عليكم بسير الليل فإن الأرض تطوى بالليل ما لا تطوى بالنهار»، قال في التمهيد (٢٤/ ١٥٦): «قال أبو عمر: هذا الحديث يستند من وجوه كثيرة، وهي أحاديث شـتى محفوظة»، وقال ابن حجر في فتح الباري (٢/ ٥٦٦، ٥٦٧) عند شرحه لتبويب البخاري السـابق وأحاديث سـفر المرأة: «ويمكن الجمـع بين هذه الروايات بأن مسـافة أربعة بُرُد يمكن سـيرها في يوم وليلة، وأما حديث ابن عمر الدال على اعتبار الثلاث فإما أن يجمع بينه وبين اختياره بأن المسـافة واحدة ولكن السـير يختلف، أو...»، ثم إن سويد بن غفلة لم يمنـع مـن القصر فيما دون ذلك، وقـد يكون حدها بالثلاث احتياطـاً؛ لأن بعضهم قد يكون بطيئاً في سيره فيسير في يومين مسافة لا تصل إلى أربعة بُرُد، وعلى وجه العموم فمن حدد بثلاثة أيام ولم يربط ذلك بأميال أو بُرُد أو فراسخ معينة، فكلامه محتمل، ومع وجود هذا الاحتمال لا يجزم بنسبة هذا القول إليه.

وكذلـك مـا رواه ابـن أبي شـيبة (٨٢٠٩) عن هشـيم أخبرنا المغـيرة عن إبراهيم قـال: قال له الحـارث: أتقـصر الصـلاة إلى المدائن؟ قـال: إن المدائن لقريـب، ولكن إلى الأهـواز ونحوها. ورجالـه ثقـات، لكن مغيرة مدلس لا سـيما عن إبراهيـم، وروايته مخالفة لمـا رواه عبد الرزاق (٤٣١٤) عن الثوري، والطبري في التهذيب (١٢٨١) بسـند صحيح عن هشـام، كلاهما عن حمـاد عـن إبراهيم قـال: تقصر الصـلاة إلى المدائن. وأيضاً يـرد عليه الاحتمال السـابق في قول حذيفة، والأقوال لا تثبت عن من نسبت إليه حتى يثبت سندها وتنتفي عنها جميع الاحتمالات.

(٢) ينظر: التعليق السابق.

فرسخاً. وفي ثبوته عنه نظر[1]، وليس في هذا الأثر منع من القصر فيما دون هذه المسافة[2].

وأيضاً: روي عن إبراهيم النخعي -وهو من صغار التابعين- أنه

---

(١) هذا الأثر رواه ابن جرير في تهذيب الآثار (مسند عمر ١٢٨١) بسند حسن عن حماد -وهو ابن أبي سليمان- عن سعيد بن جبير به، ورواه عبد الرزاق (٤٣٠٤) عن أبي حنيفة عن حماد به. وفي رواية حماد عن سعيد ضعف، قال عبد الله بن أحمد في كتاب العلل ومعرفة الرجال (٣/ ٤٧٨)، رقم (٦٠٤٧) حدثني أبو سعيد قال حدثنا ابن إدريس قال قلت للأعمش: أخبرني أبي عن حماد عن سعيد بن جبير، قال: ما كنا نفزع إلى حماد. وسنده إلى الأعمش صحيح، ورواه عبد الله أيضاً (٣/ ٢١٩)، ومن طريقه العقيلي في الضعفاء (١/ ٣٠١) من طريق آخر عن ابن إدريس مطولا، ومما يزيد في ضعف هذه الرواية: أن أصحاب سعيد مع كثرتهم لم يرووا عنه هذا الرأي المخالف للقول المعروف في عهد الصحابة وكبار التابعين، وقد تفرد به حماد، وهو مع خفة ضبطه ليس من أصحاب سعيد، وقد أعرض مسلم وأصحاب السنن الأربعة عدا النسائي عن روايته عن سعيد، وهذا يؤيد قول الأعمش: إن روايات سعيد لا تؤخذ عنه.

(٢) على فرض صحة هذه الرواية فيحتمل أن سعيداً سئل عن القصر في السفر من الكوفة إلى نهر الصراة، فأجاب بهذا الجواب، ولم يُرِد أن هذا هو الحد الذي تقصر فيه الصلاة، ولا تقصر الصلاة فيما دونه، ومع وجود هذا الاحتمال لا يصح نسبة هذا القول إليه.

ويظهر أن أول من قال: لا يقصر إلا في مسيرة ثلاثة أيام بلياليها وربط ذلك بأميال محددة تزيد على أربعة بُرُد، وذكر أنه لا يجوز القصر فيما دونها هو بعض الفقهاء من تابعي التابعين، كالإمام أبي حنيفة، قال في التمهيد (١١/ ١٧٩): «اختلف الفقهاء أيضا في مقدار السفر الذي تقصر فيه الصلاة فقال مالك والشافعي والليث: أربعة بُرُد، وهو قول ابن عباس وابن عمر، وقال مالك ثمانية وأربعون ميلاً وهو مسيرة يوم وليلة، وهو قول الليث، وقال الشافعي: ستة وأربعون ميلاً بالهاشمي أو يوم وليلة، وهو قول الطبري، وقال الأوزاعي: اليوم التام، وهذه كلها أقاويل متقاربة، وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري والحسن بن حي: لا يقصر أحد في أقل من مسيرة ثلاثة أيام ولياليها»، وقال البيهقي في معرفة السنن والآثار (٤/ ٢٤٨) عند ذكره لرد الشافعي على العراقيين: «قال الشافعي: ولا أحد علمته من المتقنين يقول بهذا أمامهم. فيقولون: لا تقصر الصلاة في أقل من مسيرة ثلاث ليال قواصد، ولا نعلمهم يروون هذا عن أحد ممن مضى ممن قوله حجة» أ.هـ مختصراً.

قال: تقصر الصلاة في مسير ثلاثة أيام، كل يوم تسع فراسخ. وفي ثبوت هذا القول عنه نظر(١).

أما من قال من أهل العلم بمشروعة القصر في منى أو عرفة للمكي، فقد يكون قال ذلك لأنه يرى أن القصر في هذا الموضع للحاج من باب النسك، كما هو قول لبعض أهل العلم، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن أن يجزم بأن من قال بذلك يرى القصر في مثل هذه المسافة.

---

(١) رواه ابن جرير في تهذيب الآثار (مسند عمر ١٢٨٢) بسند حسن عن حماد -وهو ابن أبي سليمان- عن إبراهيم. وحماد في حفظه شيء، وقد أعل بعض أهل العلم روايته عن إبراهيم بأنه يخطئ فيها، فقد روى عبد الله بن أحمد في العلل (١٩٥٣) عن أبيه عن عثمان ابن عثمان عن البتي قال: كان حماد إذا قال برأيه أصاب، وإذا قال: قال إبراهيم أخطأ. وسنده صحيح، وروى ابن عدي في الكامل (٢/ ٢٣٦) قال: حدثنا عبد الملك ثنا أبو الأحوص ثنا أبو سلمة ثنا حماد بن سلمة عن حماد بن أبي سليمان قال: كنت أقول له: قل سمعت إبراهيم، فيقول: إن العهد قد طال بإبراهيم. وسنده صحيح، وقال حبيب بن أبي ثابت كما في تهذيب الكمال (٢/ ٢٨٣): «كان حماد يقول: قال إبراهيم، فقلت: والله إنك لتكذب على إبراهيم، أو إن إبراهيم ليخطئ»، وحماد قد تفرد بنقل هذا القول عن إبراهيم رغم كثرة تلاميذ إبراهيم، فهذا كله يوهن روايته هذه عن إبراهيم.

الخاتمة

من خلال هذا البحث المتواضع تبين ما يلي:

١. أن القول بأن مسافة القصر محددة بمسافة أربعة بُرُد هو قول عامة السلف، وحكاه بعض أئمة السلف إجماعا.

٢. أن هذا القول تعضده أدلة قوية.

٣. أن مسافة أربعة بُرُد تساوي بالكيلومترات المعاصرة: ما يقرب من ٨٠ كم.

٤. أن الأقوال الأخرى في هذه المسألة تعد أقوالاً ضعيفة؛ لأن أدلة هذا القول -وهي قوية كما سبق- ترد هذه الأقوال، ولأنها أقوال حدثت بعد عصر الصحابة وكبار التابعين.

أثرُ اختلافِ الدِّين والدَّار على عَقْد الربا

دراسة فقهية تأصيلية تطبيقية

إعداد

د. صالح بن عبد العزيز الغليقة

الأستاذ المشارك بقسم الفقه بكلية الشريعة بالرياض

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون، صلى الله وسلّم وبارك عليه وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فإن الاهتمام بدراسة المسائل التي تعنى بفقه الأقليات الإسلامية من أوجب الواجبات على العلماء وطلاب العلم؛ وذلك لحاجة المسلمين في بلاد الأقليات لمن يدرس قضاياهم، ويدقق النظر في النوازل الفقهية التي قد يختلف الحكم فيها عن بلاد الإسلام؛ نظراً لاختلاف المكان.

ولقد قُدّر لي أن أزور عدداً من المسلمين في بلاد الأقليات، وكان من جملة المسائل التي يطرحونها، ويطلبون الإجابة عليها: شراء المساكن بالقروض الربوية.

والربا -كما هو معلوم- من المحرمات في دين الإسلام، وتحريمه معلوم من الدين بالضرورة، وما يذكره المسلمون في بلاد الأقليات من حاجتهم لتأمين المسكن، وانعدام البدائل الشرعية لديهم أمران جعلاني أرغب في الكتابة في موضوع شراء المساكن بالقروض الربوية في البلاد غير الإسلامية.

ولما كان لهذا الموضوع أصل عند فقهاء المسلمين الأوائل، تكلموا عنه في كتبهم في أبواب الربا تحت مسألة: الربا بين المسلم والحربي، لزم بحثها ومعرفة حكمها.

فتكَوّن لي من مسألة: الربا بين المسلم والكافر، ومسألة: شراء المساكن بالقروض الربوية، عنوان هذا البحث: (أثر اختلاف الدين والدار على عقد الربا).

ولقد وجدت وأنا أجمع المادة العلمية لهذا البحث أن مؤتمرين[١] عُقدا لمناقشة مسألة: شراء المساكن بالقروض الربوية في بلاد الغرب، خلص المؤتمران كلاهما إلى القول بجواز أخذ المسلم قرضاً ربوياً في البلاد غير الإسلامية لشراء مسكن يؤويه هو ومن يعول. واستندوا لمجموعة أدلة ناقشها وفندها الدكتور صلاح الصاوي[٢] في كتابه: (وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربية).

والكتاب وإن كان قيّماً في مادته العلمية، إلا أن هذه الدراسة التي قمت بها أضافت على دراسة الدكتور الصاوي ما يأتي:

---

(١) سيأتي ذكرهما في (ص٢٤٢) من هذا البحث.

(٢) الدكتور: صلاح الصاوي، مصري الجنسية، ولد بأسيوط عام ١٩٥٤م، وأتم حفظ القرآن في السابعة من عمره. درس في كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر وتخرج فيها عام ١٩٧٦م، وحصل على الدكتوراه من الكلية نفسها عام ١٩٨٥م. درّس في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، وعمل أستاذاً زائراً بمعهد العلوم الإسلامية والعربية بواشنطن، ورئيساً للجامعة الأمريكية المفتوحة. يشغل حالياً منصب رئيس الجامعة الدولية بأمريكا اللاتينية، ورئيس أكاديمية الشريعة بأمريكا، والأمين العام لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا الشمالية. له مؤلفات عديدة تصل إلى قرابة الأربعين مؤلَفاً، منها: (ما لا يسع المسلم جهله)، (مشكلة الاستثمار في البنوك الإسلامية وكيف عالجها الإسلام)، (فقه النوازل). تنظر ترجمته في موقعه على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) على الرابط الآتي:

http://www. islamtape. com/sawi. php

أولاً: أنها كتبت وفق المنهج العلمي لكتابة البحوث، كما هو مبين في المنهج الذي سأسير عليه في البحث، ولم أطلع حسب المراجع التي أتيحت لي على من بحث هذه المسألة عَرْضاً ومناقشة وترجيحاً مثل ما وجد في هذه الدراسة مما يعد إضافة علمية تحسب لها.

بينما سلك الدكتور الصاوي في كتابته منهج الردود غير ملتزم بالمنهج العلمي لكتابة البحوث، ولعله قصد ذلك لأسباب أظن أن أبرزها: الحاجة لسرعة إخراج رد على بياني المؤتمرين، والحق يقال أنه ومع ذلك فكتابته لا يستغني عنها من أراد البحث في هذه المسألة.

ثانياً: أني أضفت على ما كتبه الدكتور الصاوي مبحثين بنى عليهما بعض المجيزين لأخذ القروض الربوية قولهم بالجواز، وهما: المبحث الأول: عقد الربا بين المسلم والكافر في بلاد الإسلام. والمبحث الثاني: عقد الربا بين المسلم والكافر في دار الحرب.

ولقد فصلت القول في هذين المبحثين وتوسعت في عرض الأدلة والمناقشات مما أحسبه إضافة علمية تحسب لهذه الدراسة.

كما اطلعت على بحث بعنوان: (أحكام التعامل بالربا بين المسلمين وغير المسلمين في ظل العلاقات الدولية المعاصرة). للأستاذ الدكتور: نزيه حمَّاد، منشور في مجلة دراسات اقتصادية، المجلد الثامن، العدد الأول، رجب ١٤٢١هـ، والبحث مُقَسَّم إلى فصلين، جاءا في خمس وعشرين صفحة حسب طباعة المجلة. الفصل الأول: في حكم التعامل بين المسلمين وغير المسلمين في مذاهب الفقهاء. والفصل الثاني: في مدى انطباق مقولة المبيحين على دول العالم الراهنة.

وبين دراستي وبحث الدكتور نزيه اشتراك وانفراد، فتنفرد الدراسة التي قدمتها على بحث الدكتور نزيه حماد: بالدراسة التطبيقية،

وهي مسألة: تمويل شراء المساكن بالقروض الربوية في البلاد غير الإسلامية. وهذه المسألة هي السبب الرئيس الذي دعاني للكتابة في هذا الموضوع؛ لِمَا رأيت من حاجة الجالية المسلمة لمعرفة الحكم فيها. وحيث إن الحكم فيها منوط ومرتبط بالتقعيد الفقهي لها؛ اقتضت هذه الدراسة بحث مسألتين هما: المسألة الأولى: عقد الربا بين المسلم والكافر في بلاد الإسلام. والمسألة الثانية: عقد الربا بين المسلم والكافر في بلاد الحرب.

وهاتان المسألتان هما موضع الاشتراك مع بحث الدكتور نزيه.

ومع وجود الاشتراك في المسألتين إلا أن الدراسة التي قدمتها تختلف عمّا كتبه الدكتور نزيه فيما يأتي:

١. طريقة العرض والتقسيم.

٢. إضافة أدلة ومناقشات واعتراضات لا يجدها القارئ في غير هذه الدراسة.

٣. الاختلاف في الترجيح، فما توصل إليه الدكتور نزيه في مسألة: التعامل بالربا بين المسلم وغير المسلم في دار الحرب، لم أوافقه عليه، وقدمت خمس مرجحات للقول الذي ارتضيته، وفي هذه المرجحات إضافات علمية لا توجد في بحث الدكتور نزيه.

ومهما يكن من أمر فيبقى لبحثه فضل السبق والدلالة والإرشاد، ولهذه الدراسة مزيّة تكميل النقص ونُشدان السداد.

أهداف البحث:

- تقديم دراسة علمية وافية مؤصلة، لأثر اختلاف الدِّين والدار في عقد الربا.

• تبصرة المسلمين في بلاد الأقليات بحكم شراء المساكن بالقروض الربوية.

منهج البحث:

يتلخص المنهج الذي سرت عليه في هذا البحث فيما يأتي:

١. جمع المادة العلمية من مصادرها الأصيلة.

٢. أُصَوِّر المسألة قبل ذكر الخلاف فيها.

٣. أُحَرّر محل النزاع في المسألة إذا كانت بعض صورها محل اتفاق.

٤. اقتصرتُ على المذاهب الفقهية الأربعة.

٥. أذكر الأقوال في المسألة، مُتْبعاً كل قول أدلته، ومتبعاً كل دليل ما توجه إليه من مناقشة أو اعتراض، فإن كان الاعتراض أو المناقشة منصوصاً عليه عند أحد من أهل العلم صدّرت ذلك بقولي: (واعتُرض، أو نوقش) وإن كان فهماً من عندي واستنباطاً من ذهني صدّرته بقولي: (ويُعتَرض، أو يناقَش). ومثل ذلك: الإجابة على المناقشات والاعتراضات، فما كان منصوصاً عليه قلت: (وأجيب) وما كان اجتهاداً مني قلت: (ويجاب).

٦. أوثِّق كل مذهب من مصادره الأصيلة مع العناية أحياناً بإثبات بعض نصوص فقهاء المذهب إذا تطلب الأمر ذلك.

٧. أُبيّن مواضع الآيات القرآنية التي سترد في البحث بذكر اسم السورة ورقم الآية.

٨. أخرّج الأحاديث مكتفياً بالصحيحين أو أحدهما إن كان الحديث فيهما، وإلا خرّجته من غيرهما مع ذكر درجته ما أمكن، معتمداً في ذلك على كلام أهل العلم بالحديث.

٩. أعرّف الأعلام ما عدا المشهورين.

تقسيمات البحث:

يشتمل هذا البحث على: مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وثبت للمصادر والمراجع، وفهرس للموضوعات.

المقدمة وفيها: بيان أهمية الموضوع والدراسات السابقة، وبيان أهدافه، ومنهج البحث وتقسيماته.

التمهيد، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف ببعض مفردات عنوان البحث. وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الأثر.

المسألة الثانية: تعريف الدار.

المسألة الثالثة: تعريف العقد.

المسألة الرابعة: تعريف الربا.

المطلب الثاني: حكم الربا.

المبحث الأول: عقد الربا بين المسلم والكافر في بلاد الإسلام.

المبحث الثاني: عقد الربا بين المسلم والكافر في دار الحرب.

المبحث الثالث: تمويل شراء المساكن بالقروض الربوية في البلاد غير الإسلامية.

الخاتمة. وفيها أهم النتائج.

فهرس المصادر والمراجع.

هذا وأسأل الله حسن القصد في القول والعمل، والصواب ومجانبة الزلل.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
التعريف ببعض[1] مفردات عنوان البحث

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الأثر:

الأثــر في اللغة: -بتحريك الألف والثاء-: بقية الشــيء، والجمع: آثار، وأثور.

والأَثَر أيضاً: ما بقي من رسم الشيء، وضربة السيف.

والتأثير: إبقاء الأثر في الشيء، وأَثّر في الشيء: ترك فيه أثراً.

كمـا يطلق الأثر علـى الخبر، ومن هذا المعنى جـاء إطلاق الآثار على السنن المروية عن النبي ﷺ[2].

(١) اخـترت أربـع مفـردات مـن العنـوان للتعريف بهـا؛ لأنها -في نظـري- الأبـرز من بين مفـردات العنـوان في الحاجة إلى التفسـير والبيان، أما بقية المفـردات، وهي: الاختلاف، والدين، فيظهر لي أنهما مفردتان واضحتان.

(٢) ينظر: مقاييس اللغة (١/ ٥٣) وما بعدها، ولسان العرب (٤/ ٥) وما بعدها، والقاموس المحيط (ص٤٣٥-٤٣٦)، مادة (أ ث ر) في الجميع.

الأثر في اصطلاح الفقهاء:

لا يخرج معنى الأثر عند الفقهاء عن المعاني اللغوية السابقة. فيطلقونه على: بقية الشيء، ومن ذلك: قولهم في معنى الإنقاء المشروط لصحة الاستجمار بالحجارة ونحوها: «ومعنى الإنقاء: إزالة عين النجاسة وبَلَّتها، بحيث يخرج الحجر نقيّاً وليس عليه أثر إلا شيئاً يسيراً»[(١)].

كما يطلق الفقهاء الأثر ويقصدون به الخبر عن رسول الله ﷺ، ومن ذلك قول ابن حزم[(٢)] بعد أن ذكر أحاديث في صفة التيمم: «قال علي: فإذاً لا حجة في شيء من هذه الآثار»[(٣)].

ويطلق الفقهاء الأثر ويقصدون به: ما يترتب على الشيء، ومن ذلك ما جاء في مجلة الأحكام العدلية[(٤)] عند تعريف الانعقاد فقد قالوا: «الانعقاد: تعلّق كل من الإيجاب والقبول بالآخر على وجه مشروع يظهر أثره في متعلقهما». فظهور الأثر في عقد البيع مثلاً هو: انتقال ملكية المبيع للمشتري، والثمن للبائع.

ومن ذلك قول صاحب الروض المربع[(٥)] وهو يعدّد أنواع الشروط الصحيحة في البيع: «أحدها: شرط مقتضى البيع كالتقابض، وحلول الثمن، فلا يؤثّر فيه». يعني: لا يترتب عليه شيء.

---

(١) المغني (١/ ٢٠٩)، وينظر: منار السبيل (١/ ١٥).

(٢) المحلى (٢/ ١٥٤). وابن حزم هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره، كان شافعيّ المذهب ثم انتقل إلى مذهب أهل الظاهر. كانت ولادته سنة ٣٨٤هـ ووفاته سنة ٤٥٦هـ. كان متفننا في علوم جمة. له مؤلفات كثيرة من أبرزها: المحلى، والإحكام لأصول الأحكام، والفصل في الملل والأهواء والنحل. تنظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٣/ ٣٢٥-٣٣٠)، والأعلام (٤/ ٢٥٤).

(٣) وينظر -أيضاً-: بداية المجتهد (١/ ٨)، حيث ذكر عبارة تدل على أنهم يقصدون بالأثر: الخبر الوارد عن النبي ﷺ.

(٤) مادة (١٠٤).

(٥) الروض المربع بحاشية ابن قاسم (٤/ ٢٩٣).

والإطلاق الأخير للأثر عند الفقهاء وهو: ما يترتب على الشـيء، هـو الذي أقصـده في عنوان بحثي هـذا: «أثر اختـلاف الدين والدار علـى عقد الربـا». يعني: مـا يترتب علـى اختلاف الديـن والدار من أحكام في عقد الربا.

المسألة الثانية: تعريف الدار:

الدار في اللغة: هي المحل يجمع البناء والعرصة(١)، وهي من دار يدور؛ لكثرة حركات الناس فيها.

وتطلق الدار، ويراد بها: القبيلة، ومن ذلك قوله ﷺ: «إن خير دور الأنصار دار بني النجار، ثم بني عبد الأشهل، ثم دار بني الحارث... الحديث»(٢). أراد بذلك القبائل.

وتطلـق الـدار علـى مدينة الرسـول ﷺ، ومن ذلـك قول الله تعالـى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [الحشر: ٩].

وتطلق الدار على موضع القبور، ومن ذلك: قول الرسول ﷺ في حديث زيارة القبور: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين»(٣).

والدنيا: دار الفناء، والآخرة: دار القرار، ودار السلام(٤).

---

(١) العَرْصَة: كل بقعة بين الدور واسعة. ينظر لسان العرب (٧/ ٥٢)، مادة (ع ر ص).

(٢) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في صحيحه (ص٦٣٦) كتاب مناقب الأنصار، باب فضل دور الأنصار، برقم (٣٧٩١)، ومسلم في صحيحه (ص١١٠٣) كتاب الفضائل، بابٌ في خير دور الأنصار، برقم (٦٤٢١).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (ص١٢٢) كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، برقم (٥٨٤).

(٤) تنظر المعاني اللغوية للدار في: معجم مقاييس اللغة (٢/ ٣١٠) وما بعدها، ولسان العرب (٤/ ٢٩٨) وما بعدها، والقاموس المحيط (ص٥٠٣-٥٠٥)، مادة (د و ر) في الجميع.

الدار في اصطلاح الفقهاء:

عرّف الفقهاء الدار بأنها: الإقليم المختص بقهر ملك إسلام أو كفر[١].

ومن خلال هذا التعريف يتبيّن أن الدار داران: دار إسلام، ودار كفر.

فدار الإسـلام هي: الدار التي تجري فيها أحكام شريعة الإسلام، وتحكم بسلطان المسلمين، وتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين.

ودار الكفـر: هي الـدار التي تجري فيها أحـكام الكفر، ولا يكون للمسلمين فيها سلطة ولا منعة[٢].

المسألة الثالثة: تعريف العقد:

العقد في اللغة: مصدر عقده يعقده عقداً، ويسـتعمل اسماً فيجمع على عقود[٣].

---

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين على الدر المختار (٤/ ١٦٦).

(٢) قال أبو يوسف: «تعتبر الدار دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها، وإن كان جل أهلها مـن الكفـار، وتعتـبر الدار دار كفر بظهـور أحكام الكفـر فيها، وإن كان جـل أهلها من المسـلمين». وأيّد هذا الكاساني قائلاً: «لا خلاف بين أصحابنا في أن دار الكفر يصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها». ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠).
وقـال الرمـلي: «دار الإسـلام... هي مـا في قبضتنا وإن سـكنها أهل ذمـة أو عهد» نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (٨/ ٧٢).
وقال ابن القيم: «إن الجمهور من الفقهاء يرون أن دار الإسـلام هي التي نزلها المسـلمون وجرت عليها أحكام الإسـلام، وما لم يجر عليه أحكام الإسـلام لم يكن دار إسـلام، وإن لاصقها». أحكام أهل الذمة (١/ ٢٦٦).
ومن خلال هذه النقولات يمكن أن يقال: إن الدار لا تكون دار إسلام إلا بتوافر شرطين:
الشرط الأول: أن تكون السلطة والغلبة فيها للمسلمين.
الشرط الثاني: أن تكون أحكام الإسلام في الدار ظاهرة.
وعلى العكس من ذلك تكون الدار دار كفر بشرطين:
الشرط الأول: أن تكون السلطة والغلبة في الدار للكفار.
الشرط الثاني: أن تكون شعائر الكفر ومظاهر الشرك ظاهرة في الدار.

(٣) ينظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٢٧)، ولسان العرب (٣/ ٢٩٦)، مادة (ع ق د) فيهما.

ويطلق العقد في اللغة على معانٍ كثيرةٍ منها: الربط، والشد، والتوثيق، والإحكام، والقوة، والجمع بين الشيئين، والعهد. تقول: عقدت الحبل: إذا شددته. وعقدت البناء بالجص: ألزقته. وعقد التاج فوق رأسه واعتقده: عصبه به. واعتقد بينهما الإخاء، إذا صدق وثبت. وعَقْد اليمين، توثيقها باللفظ مع العزم عليها. وعَقْد كل شيء: إبرامه[(١)].

وهذه المعاني وإن تعددت ألفاظها فهي متقاربة؛ يجمعها ويتضمنها في الواقع معنى الربط الذي هو نقيض الحل.

كما أن هذه المعاني تفيد أن العقد إما حسي؛ كعقد الحبل، أو معنوي؛ كعقد البيع وعقد العهد. فهو إذاً يستعمل في المعاني والأجسام[(٢)].

العقد في اصطلاح الفقهاء:

العقد في اصطلاح الفقهاء له معنيان:

المعنى الأول: معنى عام:

ويتناول هذا المعنى جميع الالتزامات الشرعية، سواء أكانت نتيجة اتفاقٍ بين طرفين كالبيع والإجارة ونحوهما، أم كانت نتيجة إرادة شخص واحد أراد أن يلزم نفسه بالتزام شرعي خاص كاليمين والوقف والطلاق والنذر والإعتاق[(٣)].

المعنى الثاني: معنى خاص:

وهو ما كان نتيجة اتفاقٍ بين طرفين. وهذا المعنى هو الأكثر تداولاً، واستعمالاً، حتى يكاد ينفرد بالاصطلاح، ولذا إذا أطلقت

(١) ينظر: تهذيب اللغة (١/ ١٩٦)، والصحاح (٢/ ٥١٠)، ولسان العرب (٣/ ٢٩٦)، مادة (ع ق د) في الجميع.
(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٦/ ٣٢).
(٣) ينظر: أحكام المعاملات الشرعية (ص١٧١)، والملكية ونظرية العقد (ص١٨٠).

كلمـة العقد تبادر إلى الذهـن المعنى الخاص، أمـا المعنى العام فلا تدل عليه كلمة العقد إلا ببينة تدل على هذا التعميم(١).

ولقـد عَـرّف الفقهاء العقـد بتعريفات عـدة(٢)، من أبرزها وأسـلمها -في نظري- التعريف الوارد في مجلة الأحكام العدلية(٣) وهو: «التزام المتعاقدين وتعهدهما أمراً، وهو عبارة عن ارتباط الإيجاب بالقبول».

وهذا التعريف يفيد ما يأتي:

أولاً: أن العقد يشـمل ما تـم إبرامه عن طريق الصيغـة القولية، أو الصيغة الفعلية (المعاطاة). وهذا ما تلمح إليه كلمة: «التزام» الواردة في التعريف، حيث إنها تشمل كلا الصيغتين.

والتعريف بهذا التلميح الصحيح يسـلم مـن النقد الموجه لبعض تعريفـات الفقهاء للعقد والتي قصرته على العقود التي تتم عن طريق اللفظ(٤).

ثانيـاً: أن العقـد بالمعنـى الخـاص لا بـد فيـه مـن توافـر إرادتين إحداهما صادرة من الموجِب، والأخرى صادرة من القابل، وهذا ما تعنيه كلمة: «المتعاقدين» الواردة في التعريف.

ثالثاً: أن مسـمّى العقد يشـمل العقد الذي يترتب عليه أثر شرعي، وهـو العقد الصحيح، والذي لا يترتب عليه أثر شـرعي، وهو: العقد الفاسد، أو الباطل، أو الموقوف.

(١) ينظر: الملكية ونظرية العقد (ص١٨١).

(٢) لم أذكـر هذه التعريفات طلباً للاختصار، ومـن أراد الوقوف عليها فليراجع كتابي: صيغ العقود في الفقه الإسلامي (ص٣٠-٣٣).

(٣) مادة: (١٠٣).

(٤) من هذه التعريفات: تعريف الشيخ محمد أبو زهرة للعقد، حيث عرّف العقد بأنه: «ربط بـين كلامين ينشـأ عنه حكـم شرعي بالتزام لأحـد الطرفين أو لكليهـما». الملكية ونظرية العقد (ص١٧٩). فيلاحظ على هذا التعريف قصره على ما تمّ بالصيغة القولية.

وهذا الشمول هو ما يتوافق مع تسمية الفقهاء لما لا يترتب عليها آثار شرعية من العقود بأنها عقود، ولهذا أطلقوا مسمّى العقد على العقد الموقوف، والفاسد، والباطل، فيقولون: هذا عقد موقوف، وهذا عقد فاسد، وهذا عقد باطل(١).

وهذا الشمول للعقد هو ما جعل أصحاب هذا التعريف يعرضون صفحاً عن ذكر الأثر الشرعي للعقد في التعريف، وهم بهذا الإعراض يدرؤون عن تعريفهم النقد الموجه لبعض تعريفات الفقهاء للعقد، والتي جعلت ترتب الأثر الشرعي للعقد مكوناً من مكونات تعريفه(٢).

هذه أبرز معالم وفوائد تعريف مجلة الأحكام العدلية للعقد، وهذا التعريف وإن كان -في نظري- أسلم تعريف اطلعت عليه، إلا أن التكرار الوارد فيه محل نقد، حيث عبّروا بضمير: «هو» العائد إلى قولهم: «أمراً». مما يعني أن ارتباط الإيجاب بالقبول هو الأمر الذي يتعهده المتعاقدان، وتعهدهما المذكور هو العقد.

لذا لو قيل إن العقد هو: «التزام المتعاقدين أمراً بارتباط الإيجاب بالقبول» لكان أولى؛ لسلامته من التكرار الذي عكر على تعريف المجلة كماله وجماله.

المسألة الرابعة: تعريف الربا:

الربا في اللغة:

الراء، والباء والحرف المعتل (وكذلك المهموز منه: ربأ) يدل على أصل واحد، هو: الزيادة والنماء، والعلو. يقال: ربا الشيء يربو،

---

(١) ينظر: صيغ العقود في الفقه الإسلامي (ص٣١-٣٢).

(٢) من هذه التعريفات تعريف الشيخ علي الخفيف للعقد حيث عرفه بأنه: «الربط بين كلامين أو ما يقوم مقامهما، صادرين من شخصين على وجه يترتب عليه أثره الشرعي». ينظر: أحكام المعاملات الشرعية (ص١٧٠).

إذا زاد. وربا الرابية يربوها، إذا علاها. ورَبَا: أصابه الرَّبو، والرَّبو: عُلوّ النّفس[1].

وفي التنزيل العزيز: ﴿وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦]. أي: ينميها[2].

الربا في اصطلاح الفقهاء:

للربا في اصطلاح الفقهاء معنيان: معنى عام، ومعنى خاص.

أما المعنى العام فيقصدون بالربا: كل بيع فاسد، أو ممنوع شرعاً.

جاء في البحر الرائق[3]: «سائر أنواع البيوع الفاسدة من قبيل الربا».

وفي تبيين الحقائق[4]: «الشروط الفاسدة من الربا».

وفي المبسوط[5]: «والمقصود من هذا الكتاب بيان الحلال الذي هو بيع شرعاً، والحرام الذي هو ربا».

وفي عارضة الأحوذي[6]: «إن الله أحل البيع مطلقاً، وحرم الربا، وهو كل بيع فاسد لا يجوز، بأي وجه دخل فيه الفساد؛ من جهة العوضين، أو من جهة العاقدين».

وفي التسهيل[7]: «الربا في اللغة: الزيادة، ثم استعمل في الشريعة في بيوعات ممنوعة، أكثرها راجع إلى الزيادة».

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٢/ ٤٨٣)، مادة (ر ب ى)، ولسان العرب (١٤/ ٣٠٤)، مادة (ر ب ا)، وتاج العروس (٣٨/ ١١٧)، مادة (ر ب و)، وبصائر ذوي التمييز (٣/ ٣٤).

(٢) المراجع اللغوية السابقة.

(٣) (٦/ ١٣٥).

(٤) (٤/ ١٣١).

(٥) (١٢/ ١١٠).

(٦) (٥/ ٢٣٧).

(٧) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي الغرناطي (١/ ١٢٨).

وجاء في فتح الباري[1]: «ويطلق الربا على كل بيع محرم».

وفي فيض القدير[2]: «لأن كل من طفف في ميزانه فتطفيفه ربا بوجه من الوجوه لذلك تعددت أبوابه، وتكثرت أسبابه»[3].

وابن رجب الحنبلي[4] يقول: «إن الربا الذي حرمه الله يشمل جميع أكل المال مما حرمه الله من المعاوضات، كما قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فما كان بيعاً فهو حلال، وما لم يكن بيعاً فهو حرام، أي هو زيادة على البيع الذي أحله الله. فدخل في تحريم الربا جميع أكل المال بالمعاوضات الباطلة المحرمة، مثل ربا الفضل فيما حُرّم فيه التفاضل، وربا النساء فيما حُرم فيه النسأ، ومثل أثمان الأعيان المحرمة كالخمر والميتة والخنزير والأصنام، ومثل قبول الهدية على الشفاعة، ومثل العقود الباطلة، كبيع الملامسة والمنابذة، وبيع حبل الحبلة وبيع الغرر، وبيع الثمرة قبل بدو صلاحها، والمخابرة أو السلف فيما لا يجوز السلف فيه».

أما المعنى الخاص عند الفقهاء فيريدون به نوعا الربا، وهما: ربا النسيئة، وربا الفضل[5].

---

(١) (٤/ ٣١٣).

(٢) (٤/ ٥٠).

(٣) هذا التعليل ذكره المناوي في المرجع السابق معللاً وشارحاً للحديث: «الربا سبعون باباً».

(٤) روائع التفسير لابن رجب (١/ ١٩٧).

وابن رجب هو: الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي البغدادي ثم الدمشقي زين الدين. أحد الأئمة الزهاد، والعلماء العباد، من كبار علماء الحنابلة، له مصنفات كثيرة مفيدة منها: شرح الترمذي، وفتح الباري في شرح البخاري، وذيل طبقات الحنابلة، وغيرها. كانت ولادته سنة ٧٣٦هـ ووفاته سنة ٧٩٥ هـ. تنظر ترجمته في: الجوهر المنضد (ص٤٦)، والمقصد الأرشد (٢/ ٨١).

(٥) ينظر: إعلام الموقعين (٢/ ١٥٤).

وقد عرف الحنفية الربا بنوعيه فقالوا: إنه فضل خال عن عوض بمعيار شرعي مشروط لأحد المتعاقدين في المعاوضة[1].

ويقصدون بالفضل: الزيادة، ولو كانت حكمية، ليدخل بذلك ربا النسيئة[2].

والشافعية عرفوه أيضاً بتعريف يشمل نوعي الربا فقالوا الربا هو: «عقد على عوض مخصوص غير معلوم التماثل في معيار الشرع حالة العقد أو مع تأخير في البدلين أو أحدهما»[3].

المطلب الثاني
حكم الربا

الربا حرام، وحرمته من جملة القطعيات في شريعة الإسلام. وقد تظاهرت نصوص الكتاب والسنة محذرةً منه تحذيراً شديداً، وداعية إلى تركه ومبيّنة لحرمته بنصوص صريحة لا مجال فيها لتأويل ولا تفسير.

فمما جاء فيه من الوعيد في القرآن ما يأتي:

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وقوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨].

---

(١) ينظر: الدر المختار (٥/ ١٦٨).

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين على الدر المختار (٥/ ١٦٨).

(٣) ينظر: مغني المحتاج (٢/ ٢١).

ومما ينبغي أن يعلم أن تحريم الربا في القرآن أشد وأغلظ من أي معاملة مالية أخرى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية[1]: «وأما الربا فتحريمه في القرآن أشد».

ومما جاء فيه من الوعيد في السنة ما يأتي:

١. عن سمرة بن جندب رضي الله عنه: أن النبي ﷺ رأى في منامه نهراً من دم فيه رجل قائم، وعلى شط النهر رجل بين يديه حجارة، فأقبل الرجل الذي في النهر، فإذا أراد أن يخرج رماه الرجل الذي على شطِّ النهر بحجر في فمه فرده حيث كان، فجعل كلما جاء ليخرج رماه الذي على شطِّ النهر بحجر فيرجع كما كان، فسأل النبي ﷺ عن هذا الرجل الذي في نهر الدم، فقال: «آكل الربا»[2].

٢. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «اجتنبوا السبع الموبقات». قالوا: يا رسول الله، وما هنّ؟ قال: «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»[3].

---

(١) الفتاوى الكبرى (٣/ ٤١٥). ط. دار المعرفة.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ص٣٣٤) كتاب البيوع، باب آكل الربا وشاهده وكاتبه، وقول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ﴾ إلى آخر الآية، برقم (٢٠٨٥).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ص٤٥٨) كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا﴾ [النساء: ١٠]، برقم (٢٧٦٦)، و(ص١١٨٢) كتاب الحدود، باب رمي المحصنات وقول الله عز وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور: ٤]، برقم (٦٨٥٧). ومسلم في صحيحه (ص٥٣-٥٥) كتاب الإيمان، باب الكبائر وأكبرها، برقم (٢٦٢).

٣. عن جابر بن عبد الله { قال: «لعن رسول الله ﷺ آكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، وقال: هم سواء»[١].

لأجل هذه النصوص الصريحة من الكتاب والسنة أجمع أهل العلم في كل العصور، على حرمة الربا، وأنه من كبائر الذنوب.

قال الماوردي[٢]: «أجمع المسلمون على تحريم الربا».

وقال النووي[٣]: «أجمع المسلمون على تحريم الربا، وأنه من أكبر الكبائر، وقيل إنه كان محرماً في جميع الشرائع».

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية[٤]: «المرابات حرام بالكتاب والسنة والإجماع».

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ص٦٩٧) كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا ومؤكله، برقم (٤٠٩٣).

(٢) الحاوي الكبير (٦/ ٨٤). والماوردي هو: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الشافعي، من أئمة الشافعية. كانت ولادته سنة ٣٦٤هـ ووفاته سنة ٤٥٠هـ.
تنظر ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي (٣/ ٣٠٣)، والأعلام للزركلي (٤/ ٣٢٧).

(٣) المجموع (٩/ ٤٨٧). والنووي هو: أبو زكريا محي الدين يحي بن شرف، النووي، الشافعي. ولد في نوى سنة ٦٣١هـ وبها توفي سنة ٦٧٦هـ، له تصانيف مشهورة.
تنظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٥/ ١٦٥)، والبداية والنهاية (١٣/ ٢٧٨).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٩/ ٤١٨).

المبحث الأول
عقد الربا بين المسلم والكافر في بلاد الإسلام

إقامة الكافر في دار الإسلام لا تخلو من حالين:

الحال الأولى: أن يقيم في دار الإسلام متمتعاً بأمان شرعيّ؛ كالذمي(١)، والمستأمن(٢).

(١) الذمّي: نسبة للذمة. والذمة في اللغة هي: الأمان والعهد. والذمي: هو المعاهد من النصارى واليهود، وغيرهم ممن يقيم في دار الإسلام. ينظر: الصحاح (٥/ ١٩٢٦)، ولسان العرب (١٢/ ٢٢٠)، والمصباح المنير (١/ ٢٤٩)، مادة: (ذ م م) في الجميع.
وعرّف الفقهاء عقد الذمة بأنه: إقرار بعض الكفار على كفرهم بشرط بذل الجزية، والتزام أحكام الملة.
ينظر: المبدع (٣/ ٤٠٤)، وشرح منتهى الإرادات (٣/ ٩١)، ومطالب أولي النهى (٢/ ٥٦١).
وقيل في تعريفه: أن يقرّ أهل الكتاب على المقام في دار الإسلام بجزية يؤدونها عن رقابهم في كل عام. ينظر: الحاوي الكبير (١٨/ ٣٤٤).

(٢) المسْتأمَن: هو من أُعطيَ الأمان. والأمان: من الأمن، والأمن: ضد الخوف، وهو الاطمئنان. يقال: اسْتَأمَنه: أي طلب منه الأمان. واسْتَأمَن إليه: استجاره وطلب حمايته، واسْتَأمَن الحربي: استجار ودخل دار الإسلام مستأمناً. والمسْتأمَن: هو المستجير الطالب للأمان.
ينظر: تهذيب اللغة (١٥/ ٥١٠)، ولسان العرب (١٣/ ٢١-٢٢)، والمصباح المنير (١/ ٣٣-٣٤)، والقاموس المحيط (ص١٥١٨)، مادة: (أ م ن) في الجميع.
والمقصود بالمستأمن شرعاً هو: من يدخل دار غيره بأمان مسلماً كان، أو حربيّاً.
والغالب في إطلاق المستأمن على من يدخل دار الإسلام من الكفار بأمان. يقول ابن القيم مؤكداً هذا المعنى: «المستأمن هو الذي يقدم بلاد المسلمين من غير استيطان لها، وهو على أقسام: رسل، وتجار، ومستجيرون حتى يعرض عليهم الإسلام والقرآن، فإن=

إذا كان الكافر المقيم في دار الإسلام يتمتع بأمان شرعيّ؛ كالذمي، والمستأمن، فلا يجوز للمسلم أن يتعامل معه بالربا، لا أخْذاً ولا إعطاءً. وعلى هذا أجمع أهل العلم(١).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية(٢): «أجمع المسلمون على أنه يحرم في دار الإسلام بين المسلمين وأهل العهد ما يحرم بين المسلمين من المعاملات الفاسدة».

ومستند هذا الإجماع ما يأتي:

١. عموم النصوص الدالة على حرمة الربا أخْذاً وإعطاءً، والتي تقدم ذكر بعضها(٣). وعقد الربا مع الكافر المستأمن داخل في هذا العموم(٤).

٢. أن النبي ﷺ كتب إلى نصارى نجران: «من أَرْبى فليس بيننا وبينه عهد». وكتب إلى مجوس هجر: «إما أن تدعوا الربا أو تأذنوا بحرب من الله ورسوله»(٥).

= شاءوا دخلوا وإن شاءوا رجعوا إلى بلادهم». أحكام أهل الذمة (٢/ ٤٧٦). وينظر في تعريف المستأمن شرعاً: الدر المختار (٤/ ١٦٦)، وحاشية ابن عابدين على الدر المختار (٤/ ١٦٦)، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام (١/ ٢٩٢)، والكافي لابن عبد البر (١/ ٤٨١)، وتحرير ألفاظ التنبيه (ص٣٢٥)، والمطلع على أبواب المقنع (ص٢٢١).

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٥/ ١٩٢)، وشرح العناية على الهداية (٧/ ٣٩)، والدر المختار (٥/ ١٨٦)، وحاشية ابن عابدين على الدر المختار (٥/ ١٨٦)، والإشراف على نكت مسائل الخلاف (٢/ ٤٧٦)، والمقدمات الممهدات (٢/ ٦١٧)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٥١٦)، والمجموع (٩/ ٣٩٢)، ونهاية المحتاج (٧/ ٢٧٠)، والمغني (٦/ ٩٨)، والمبدع (٤/ ١٥٣)، وشرح منتهى الإرادات (٢/ ٣٦٨).

(٢) القواعد النورانية (ص١٦٥).

(٣) ينظر: (ص٢١٢-٢١٤) من هذا البحث.

(٤) ينظر: البيان شرح المهذب (٥/ ١٨٥)، والمجموع (٩/ ٤٨٨)، والمبدع (٩/ ١٥٣)، وروح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني (٢/ ٥٠).

(٥) ذكر هذين الأثرين السرخسي في المبسوط، ولم ينسبهما لكتب الحديث المسندة. قال=

فالتعرّض للكفار الذميين والمستأمنين بمنعهم من الربا لا يكون غدراً بالأمان الذي مُنِح لهم؛ لأن حرمة الربا ثابتة في حقّهم لقوله تعالى: ﴿وَأَخۡذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدۡ نُهُواْ عَنۡهُ﴾ [النساء: ١٦١]. فمباشرتهم الربا لا تكون عن تديُّن بل لفسق في الاعتقاد والتعاطي؛ فيمنعون منه كما يمنع المسلمون من ذلك(١).

٣. أن أحكام معاملات المسلمين المالية تجري على كل كافر دخل أرض الإسلام بأمان، ومن ذلك عصمة ماله، وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا يحلّ أَخْذُ ماله بعقد باطل؛ كالربا(٢).

حتى إن الفقهاء نصوا على مَنْع المستأمنين والذميين من التعامل بالربا فيما بينهم في دار الإسلام.

يقول السرخسي(٣): «فإن دخل تجار أهل الحرب دار الإسلام بأمان فاشترى أحدهم من صاحبه درهماً بدرهمين لم أجز من ذلك إلا ما

= الحافظ ابن حجر في الدراية (٢/ ٦٤): «حديث: إلا من أربى فليس بيننا وبينه عهد». لم أجده بهذا اللفظ، وروى ابن أبي شيبة عن مرسل الشعبي: كتب رسول الله ﷺ إلى أهل نجران وهم نصارى: «أن من بايع منكم بالربا فلا ذمة له». وأخرج أبو عبيد في الأموال من مرسل أبي المليح الهذلي نحوه مطولاً، ولفظه: «ولا يأكلوا الربا، فمن أكل منهم الربا فذمتي منهم بريئة».

(١) ينظر: المبسوط (١٤/ ٥٨-٥٩)، وبدائع الصنائع (٦/ ٨١).

(٢) ينظر: المبسوط (١٤/ ٥٨)، وشرح السير الكبير (١/ ٣٠٦)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/ ٤٣٦)، وبدائع الصنائع (٦/ ٨١).

(٣) المبسوط (١٤/ ٥٨).

والسرخسي هو: أبو بكر، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي -نسبة إلى سرخس وهي من بلاد خراسان-، اشتهر بلقب شمس الأئمة، من كبار علماء الحنفية، ومن أئمتهم المجتهدين، له كتب من أشهرها: (المبسوط) أملاه، وهو سجين في الجب، وشرح السير الكبير، وأصول السرخسي. توفي سنة ٤٨٣هـ، وقيل غير ذلك.

تنظر ترجمته في: الجواهر المضية (٣/ ٧٨-٨٢)، وتاج التراجم (ص١٨٢)، والفوائد البهية (ص١٥٨).

أجيزه بين أهل الإسلام، وكذلك أهل الذمة إذا فعلوا ذلك؛ لأن مال كل واحد منهم معصومٌ متقوّمٌ، ولا يتملكه صاحبه إلا بجهة العقد».

الحال الثانية: أن يقيم الكافر بدار الإسلام دون أمان شرعيّ؛ كالحربي الذي يدخل دار الإسلام، ولم يُعط الأمان:

ففي هذه الحال هل يجوز للمسلم أن يعقد معه عقد ربا؟

قولان للفقهاء:

القول الأول: أن عقد الربا بين المسلم والكافر؛ الذي دخل الإسلام دون أمان محرّم. به قال جمهور أهل العلم؛ فهو قول أبي يوسف من الحنفية(١)، وهو مذهب المالكية(٢)، والشافعية(٣)، والصحيح من مذهب الحنابلة(٤)، وهو مذهب أهل الظاهر(٥).

---

(١) فقد جاء في الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري (١/ ٢٧٧) ما نصه: «ولا ربا... بين المسلم والحربي في دار الحرب: هذا قولهما. وقال أبو يوسف: يثبت بينهما في دار الحرب...». وإذا ثبت الربا بين المسلم والحربي فمن باب أولى ثبوته بينهما في دار الإسلام إذا دخلها الكافر بغير أمان. وينظر قول أبي يوسف -أيضاً- في: المبسوط (١٤/ ٥٦)، وتبيين الحقائق (٤/ ٩٧).

(٢) قال القاضي عبد الوهاب في كتابه: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٢/ ٤٦٨) ما نصه: «الحربي إذا دخل إلينا بأمان فماله علينا محظور، ولا يجوز لنا مبايعته بالربا». وينظر مذهب المالكية -أيضاً- في: المدونة (٣/ ٢٧٨-٢٧٩)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٦٤٨).

(٣) قال الماوردي في الحاوي الكبير (٥/ ٧٥) ما نصه: «فصل: فإذا تقرر أن الربا حرام، فلا فرق في تحريمه بين دار الإسلام ودار الحرب. فكل عقد كان رباً حراماً بين مسلمين في دار الإسلام، كان رباً حراماً بين مسلم وحربي في دار الحرب سواء دخل المسلم إليها بأمان، أو بغير أمان». وينظر مذهب الشافعية -أيضاً- في: الأم للشافعي (٩/ ٢٤٨-٢٤٩)، والمجموع (٩/ ٤٨٨).

(٤) قال المرداوي في الإنصاف (٥/ ٥٢) ما نصه: «الصحيح من المذهب: أن الربا محرم بين الحربي والمسلم مطلقاً، وعليه أكثر الأصحاب، وقطع به كثير منهم، ونص عليه الإمام أحمد». وينظر -أيضاً- : كشاف القناع (٨/ ٥١)، ومنتهى الإرادات مع حاشية المنتهى لعثمان النجدي (٢/ ٣٦٨)، والمبدع (٤/ ١٥٣).

(٥) ينظر: المحلى (٨/ ٥١٤-٥١٥).

واستدلوا: بالأدلة الدالة على حرمة الربا، وأنه كبيرة من كبائر الذنوب، وقد تقدم ذكر بعضها(١).

ووجه الاستدلال منها: أنها جاءت عامة مطلقة، والنصوص العامة المطلقة لا يمكن تخصيصها، ولا تقييدها إلا بدليل(٢). وليس في الأدلة الشرعية ما يدل على إباحة الربا بين المسلم والكافر الذي دخل أرض الإسلام بغير أمان؛ فتبقى هذه الصورة داخلة ضمن حرمة الربا التي دلت عليها النصوص المحرمة لعقد الربا.

القول الثاني: أن عقد الربا بين المسلم والكافر؛ الذي دخل دار الإسلام دون أمان مباح.

هو لازم قول أبي حنيفة، وتلميذه محمد بن الحسن(٣)، وهو رواية عن الإمام أحمد(٤)؛ اختارها مجد الدين ابن تيمية(٥).

واستدلوا: بعموم الأدلة الدالة على إباحة دم الحربي الذي لا أمان له. ومنها:

١. قول الله تعالى: ﴿وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡ﴾ [البقرة: ١٩١].

٢. وقول الله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ٨٩].

---

(١) ينظر: (ص٢١٢-٢١٣) من هذا البحث.

(٢) ينظر: البيان شرح المهذب (٥/ ١٨٥)، والمجموع (٩/ ٤٨٨)، والمبدع (٤/ ١٥٣)، وروح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني (٢/ ٥٠).

(٣) لأن من شروط جريان الربا عندهما: أن يكون البدلان معصومين، فإن كان أحدهما غير معصوم فلا يتحقق الربا. ومال الكافر -الحربي- الذي دخل دار الإسلام دون أمان غير معصوم. ينظر: بدائع الصنائع (٥/ ١٩٢).

(٤) ينظر: الإنصاف (٥/ ٥٢)، والفروع (٦/ ٢٩٢)، والمبدع (٤/ ١٥٣).

(٥) ينظر: المحرر في الفقه (١/ ٣١٨).

٣. وقول الله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [التوبة: ٥].

ووجه الاستدلال من هذه النصوص: أن الله أباح دم الكافرين الحربيين الذي لا أمان لهم، وإذا كان الكافر الحربي مباح الدم؛ فماله كذلك من باب أولى[١].

ونوقش: بعدم التلازم بين إباحة أموال الكفار الحربيين عن طريق الاغتنام، وبين استباحتها بالعقد الفاسد كالربا، مثل عدم التلازم بين استباحة نسائهم بالسبي، وبين استباحتهن بالعقد الفاسد. جاء في المجموع: «لا يلزم من كون أموالهم تباح بالاغتنام[٢] استباحتها بالعقد الفاسد. ولهذا تباح نساؤهم بالسبي دون العقد الفاسد»[٣].

الترجيح:

ترجح لي -والله أعلم بالصواب- القول بحرمة عقد الربا بين المسلم والكافر؛ الذي دخل دار الإسلام دون أمان شرعيّ؛ وذلك للمرجّحات الآتية:

المرجّح الأول: قوة دليل أصحاب هذا القول؛ حيث تمسكوا بعموم النصوص الواردة بتحريم عقد الربا، وهذا العموم محفوظ، ولم يرد ما يخصّصه. بينما تمسك القائلون بجواز عقد الربا بين المسلم والكافر؛ الذي دخل دار الإسلام دون أمان بعموم مخصوص. ومن قواعد الترجيح: أن العموم المحفوظ الذي لم يدخله التخصيص أقوى وأولى بالتقديم من العموم الذي دخله التخصيص[٤].

(١) ينظر: تبيين الحقائق (٤/ ٩٧)، وفتح القدير (٧/ ٣٩)، والمبدع (٤/ ١٥٣).

(٢) الاغتنام: هو الطريق الشرعي لاستباحة مال الحربي. ينظر: المجموع (٩/ ٤٨٩).

(٣) للنووي (٩/ ٤٨٩).

(٤) ينظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/ ٣١٤)، والعدة (٣/ ١٠٣٥)، وشرح مختصر الروضة (٣/ ٧٠٦).

المرجّح الثاني: عدم تطابق الدليل مع القول. وجه ذلك: أن القائلين بالجواز لم يفرّقوا في الحكم بين أن يكون المسلم هو الآخذ للربا، أو هو المعطي له. فعمّموا القول بالجواز في كلا الصورتين، بينما الدليل لا ينطبق إلا على صورة واحدة، وهي أن يكون المسلم هو الآخذ للربا، وحينئذ تبقى الصورة الثانية بغير دليل، مما يدل على اضطراب هذا القول.

وقد نبّه لذلك الكمال ابن الهمام[1]، حيث قال: «... لا يخفى أنه إنما يقتضي حل مباشرة العقد إذا كانت الزيادة ينالها المسلم، والربا أعم من ذلك؛ إذ يشمل ما إذا كان الدرهمان من جهة المسلم، ومن جهة الكافر».

المرجّح الثالث: أن الربا كبيرة من كبائر الذنوب، والقول بجواز عقده مع الكافر الحربي؛ الذي دخل دار الإسلام دون أمان، قد يولّد الجرأة لدى بعض المسلمين لإجراء التعاقدات الربوية مع كل أحد.

---

(١) فتح القدير (٧/ ٣٩).
وابن الهمام هو: محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السِّيواسي الأصل، ثم الإسكندري، كمال الدين، المعروف بابن الهمام، من كبار علماء الحنفية، كان إماماً في الأصول والفقه والتفسير والفرائض والحساب والنحو وغير ذلك من العلوم، تولّى تدريس الفقه بالمنصورية، وتوفي بالقاهرة، سنة ٨٦١هـ، من مؤلفاته: فتح القدير في شرح الهداية، والتحرير في أصول الفقه، والمسايرة في أصول الدين.
تنظر ترجمته في: الضوء اللامع (٨/ ١٢٧-١٣٢)، وبغية الوعاة (١/ ١٦٦)، وشذرات الذهب (٩/ ٤٣٧-٤٣٩)، والبدر الطالع (٢/ ٩٨)، والفوائد البهية (ص١٨٠-١٨١).

المبحث الثاني

عقد الربا بين المسلم والكافر في دار الحرب[1]

اختلف الفقهاء في حكم عقد الربا بين المسلم وبين الكافر في دار الحرب على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن عقد الربا بين المسلم وبين والكافر في دار الحرب حرام، كحرمته في دار الإسلام.

به قال أبو يوسف من الحنفية[2]، وهو مذهب المالكية[3]، والشافعية[4]، والصحيح من مذهب الحنابلة[5].

واستدلوا بالأدلة الآتية:

(١) دار الحرب هي: الدار التي تكون أحكام الكفر فيها ظاهرة، وليس بين المسلمين وبين أهلها عهد ولا مهادنة، وتكون في حال حرب قائمة أو متوقّعة.
ينظر: حاشية الدسوقي (٢/ ١٨٨)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨/ ٢٤٠)، والسيل الجرار (٤/ ٥٧٥)، وآثار الحرب (ص١٥٥)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية (١/ ٨٦).

(٢) ينظر: المبسوط (١٤/ ٥٦)، وتبيين الحقائق (٤/ ٩٧)، وبدائع الصنائع (٥/ ١٩٢).

(٣) ينظر: المدونة (٣/ ٢٧٨-٢٧٩)، والإشراف على نكت مسائل الخلاف (٥/ ٤٦٨)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٦٤٨)، والتاج والإكليل (٤/ ٣٣٣).

(٤) ينظر: الأم (٩/ ٢٤٨-٢٤٩)، والحاوي الكبير (٥/ ٧٥)، والبيان شرح المهذب (٥/ ١٨٥)، والوسيط (٣/ ٢٤٨)، والمجموع (٩/ ٤٨٨).

(٥) ينظر: المغني (٦/ ٩٨-٩٩)، والإنصاف (٥/ ٥٢)، والمبدع (٤/ ١٥٣)، ومنتهى الإرادات (٢/ ٣٦٨)، وكشاف القناع (٨/ ٥١).

الدليل الأول: عموم الأدلة التي جاءت بتحريم الربا من غير تفريق بين كون العاقدين مُسْلِمَيْن، أو مسلم وكافر، ومن غير تفريق بين عقد الربا في دار الإسلام، أو دار الحرب[(١)].

ونوقش هذا الدليل: بأن تحريم الربا الوارد في النصوص الشرعية إنما هو خاصٌّ بالمال المعصوم، أما المال الغير معصوم فلا تشمله النصوص المحرمة للربا وأَخْذِه.

وأموال الكفار الحربيين مباحة غير معصومة، ومن ثَـمّ فيجوز أخذها إذا لم يكن بطريق الغدر. قال ابن الهمام الحنفي[(٢)] مقرّراً هذا المعنى: «وإطلاق النصوص في مال محظور، وإنما يحرم على المسلم إذا كان بطريق الغدر».

وأجيب عن هذه المناقشة: بأن تحريم الربا أمر مقطوعٌ به، وجوازه مع الحربي في دار الحرب أمر مظنونٌ، والمقطوع مقدم على المظنون[(٣)].

ثم إن من المقرر في علم أصول الفقه: «وجوب العمل بالعموم حتى يرد ما يخصّصه من كلام الشارع»[(٤)]. وأصل إباحة أموال الكفار الحربيين لا تصلح مخصّصاً لهذه النصوص؛ لأن إباحتها إنما تكون بالطرق الشرعية، وليس الربا من هذه الطرق.

الدليل الثاني: أن حرمة الربا كما هي ثابتة في حق المسلمين فهي ثابتة في حق الكفار؛ لأنهم مخاطبون بفروع الشريعة[(٥)].

---

(١) ينظر: فتح القدير (٧/ ٣٨)، والمغني (٦/ ٩٩).
(٢) فتح القدير (٧/ ٣٩).
(٣) ينظر: العقد المنظوم في الخصوص والعموم (٢/ ٣٢٢).
(٤) ينظر: أصول السرخسي (١/ ١٣٢)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٤٧٨) وما بعدها.
(٥) ينظر: بدائع الصنائع (٥/ ١٩٢).

ويناقش هذا الدليل: بأنه مبنيٌّ على مسألة مختلف فيها، وهي: هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؟[1]. والاستدلال بمسألة هي محل نزاع، غير صحيح ولا مستساغ.

ويجاب عن هذه المناقشة: بأن مسألتنا هي تعامل المسلم مع الكافر بالربا في دار الحرب، فعلى فرض التسليم بأن الكافر غير مخاطب بفروع الشريعة، فإن المسلم مخاطب بها اتفاقاً. ومن ثَمّ فيحرم عليه إجراء عقد الربا سواء أكان هذا الإجراء مع مسلم مثله أم مع كافر.

الدليل الثالث: القياس على المستأمن الحربي في دار الإسلام؛ فكما يحرم -باتفاق العلماء[2]- تعامل المسلم بالربا مع الحربي المستأمن في دار الإسلام، فكذلك يحرم التعامل معه بالربا في دار الحرب؛ بجامع تحقق الربا المحرم في كل؛ إذ ليس للمكان أثر في الحكم الشرعي هنا[3].

ونوقش هذا الدليل: برد القياس؛ للفارق بين الحربي المستأمن في دار الإسلام، والحربي في دار الحرب. وجه التفريق: ما جاء في شرح العناية[4]: «أن المستأمن منهم في دارنا لا يحل لأحد أخذ ماله؛ لأنه صار محظوراً بعقد الأمان». وهذا يعني أن مال الحربي في دار الحرب باق على أصل الإباحة.

(١) ينظر الخلاف في هذه المسألة مفصلاً في: المستصفى (١/ ٩١)، والمحصول (١/ ٢/ ٣٩٩)، والإحكام للآمدي (١/ ١٤٤)، وروضة الناظر (١/ ٢٢٩).
(٢) سبق توثيق هذا الاتفاق في (ص٢١٦) من هذا البحث.
(٣) ينظر: فتح القدير (٧/ ٣٨)، وشرح العناية على الهداية (٧/ ٣٩)، وحاشية ابن عابدين على الدر المختار (٥/ ١٨٦).
(٤) (٧/ ٣٩).

وأجيب عن هذه المناقشة: بأن ما ذُكِر من التفريق بين الحربي المستأمن، وبين الحربي في دار الحرب، إنما يظهر أثره فيما جعله الشارع سبباً للاستيلاء على مال الحربي؛ وهو الاغتنام. فلا يجوز للمسلم الاستيلاء على مال الحربي المستأمن عن طريق الاغتنام، ويجوز له ذلك مع الحربي غير المستأمن.

أما عقد الربا؛ فكما هو محرم في دار الإسلام فهو محرم في دار الحرب؛ لعموم النصوص[١].

الدليل الرابع: القياس على عقد النكاح الفاسد في دار الحرب، والزنا بنساء الحربيين؛ فكما لا يجوز إجراء عقد نكاح فاسد في دار الحرب، ولا الزنا بنساء الحربيين، فإنه لا يجوز إجراء عقد ربا في دار الحرب[٢].

ونوقش هذا الدليل: برد القياس؛ لوجود الفارق بين المقيس والمقيس عليه، يوضّح ذلك ابن الهمام؛ حيث قال[٣]: «وبخلاف الزنا إن قيس عليه الربا؛ لأن البضع لا يستباح بالإباحة بل بالطريق الخاص، أما المال فيباح بطيب النفس به وإباحته».

ومثل الزنا عقد النكاح الفاسد؛ بجامع عدم استباحة البضع بهما.

وأجيب عن هذه المناقشة: بأن الطريق الشرعي لاستباحة مال الحربي هو الاغتنام فحسب[٤]. وما دام الأمر كذلك، فلا يستباح بالعقود المحرمة؛ كالربا.

---

(١) ينظر: المجموع (٩/ ٤٨٩)، والمغني (٦/ ٩٩).
(٢) ينظر: المجموع (٩/ ٤٨٨)، والمبدع (٤/ ١٥٣).
(٣) فتح القدير (٧/ ٣٩).
(٤) ينظر: المجموع (٩/ ٤٨٨).

القول الثاني: أن عقد الربا بين المسلم، وبين الكافر في دار الحرب مباح مطلقاً، سواء أكان دخول المسلم دار الحرب بأمان، أم دون أمان.

به قال أبو حنيفة، ومحمد بن الحسن(١)، وهو قول عبد الملك بن الماجشون من المالكية(٢)، ورواية عند الحنابلة(٣).

واستدلوا بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب»(٤).

---

(١) ينظر: المبسوط (١٤/ ٥٦)، وتبيين الحقائق (٤/ ٩٧)، وبدائع الصنائع (٥/ ١٩٢)، وفتح القدير (٧/ ٣٨)، وشرح العناية على الهداية (٧/ ٣٨).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٦٤٨).
وابن الماجشون هو: أبو مروان، عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون، الفقيه المالكي، تفقه على أبيه ومالك، وغيرهما، وصار أحد أصحاب مالك في المدينة، ودارت عليه الفتوى زمناً، وتفقه عليه خلق كثير وأئمة كبار. له مؤلفات منها: السماعات، ورسالة في القضاء والقدر. توفي سنة ٢١٢هـ.
تنظر ترجمته في: ترتيب المدارك (١/ ٣٦٠-٣٦١)، ووفيات الأعيان (٣/ ١٦٦-١٦٧)، والديباج المذهب (ص١٥٣).

(٣) ينظر: المغني (٦/ ٩٨)، والإنصاف (٥/ ٥٢)، والمبدع (٣/ ١٥٣)، والفروع (٤/ ١١٠).

(٤) هذا الحديث غير موجود في كتب السنة المسندة، كما قرر ذلك الأئمة الحفاظ، والعلماء المحققون. قال الحافظ ابن حجر في الدراية (٢/ ١٥٨): «لم أجده». وقال الإمام العيني في البناية (٦/ ٥٧١): «هذا حديث غريب ليس له أصل». وقال الموفق ابن قدامة في المغني (٦/ ٩٩) عن هذا الحديث: «وخبرهم مرسل، لا تعرف صحته، ويحتمل أنه أراد النهي عن ذلك، ولا يجوز ترك ما ورد بتحريمه القرآن، وتظاهرت به السنة، وانعقد الإجماع على تحريمه بخبر مجهول، لم يرد في صحيح، ولا مسند، ولا كتاب موثوق فيه، وهو مع ذلك مرسل محتمل». وهذا الأثر ذكره الشافعي في الأم (٧/ ٣٥٩)، وقال عنه: «ليس بثابت، ولا حجة فيه». وكذا ذكره البيهقي في المعرفة (٧/ ٤٧)، والسرخسي في المبسوط (١٤/ ٥٦). وقال عنه الزيلعي في نصب الراية (٤/ ٤٤): «غريب، وأسند البيهقي في المعرفة -في كتاب السير- عن الشافعي، قال: قال أبو يوسف: إنما قال أبو حنيفة هذا؛=

وجـه الدلالة من الحديث: دلّ الحديث صراحـة على إباحة الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب؛ لأن المقصود من النفي الوارد في الحديث نفي الحرمة. قال السرخسـي[(١)] عن دلالة هذا الحديث: «هو دليل لأبي حنيفة، ومحمد -رحمهما الله- على جواز بيع المسلم الدرهم بالدرهمين من الحربي في دار الحرب».

ونوقش هذا الدليل من أربعة وجوه:

- الوجـه الأول: أنه حديث مرسـل ضعيف لا أصـل له -كما هو ظاهر من تخريجه-، فلا تثبت به حجة[(٢)].

- الوجـه الثانـي: أنـه على فـرض التسـليم بثبوت الحديـث فإنه لا يطابـق قولهـم؛ لأن جـواز عقـد الربـا بيـن المسـلم والحرب في دار الحـرب مقصـور عندهم علـى أن يكـون الربا لصالح المسـلم. والحديث أعمّ.

قال الألباني[(٣)]: «التـزام القول بثبوت الحديث يعني القول بإباحة

= لأن بعـض المشـيخة حدثنا عن مكحول عن رسـول الله ﷺ أنه قـال: «لا ربا بين أهل الحرب«، أظنه قال: «وأهل الإسـلام»، قال الشـافعي، وهذا ليس بثابت، ولا حجة فيه، انتهـى كلامه». وقـد حكم الألباني على الحديث بالنكارة فقال عنه في السلسـلة الضعيفة (١٤/ ٧٩): «منكر».

(١) المبسوط (١٤/ ٥٦).

(٢) ينظر: المجموع (٩/ ٤٨٨)، والمغني (٦/ ٩٩).

(٣) السلسلة الضعيفة (١٤/ ٨١).

والألبـاني هـو: أبو عبد الرحمـن، محمد نـاصر الدين الألباني، ولـد في ألبانيـا في أسرة متواضعة يغلب عليها الاشتغال بالعلوم الدينية، وهاجر مع أهله مبكراً إلى سورية، واشتغل بطلب العلم الشرعـي؛ وخصوصـاً علم الحديث الذي أصبـح علماً من أعلامه، تولى تدريـس مادة الحديث وعلومه وفقهه بالجامعة الإسـلامية بالمدينة المنورة ثلاث سـنوات، وكانت له عناية فائقة بكتب السـنة، نال جائزة الملك فيصل العالمية للدراسـات الإسـلامية سـنة ١٤١٩هـ. توفي بعمّان سنة ١٤٢٠هـ. من مصنفاته: سلسـلة الأحاديث الصحيحة، وسلسلة الأحاديث الضعيفة، وإرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، وتمام المنة في تخريج أحاديث فقه السنة. =

الربا في دار الحرب سواء كان الربا لصالح المسلم، أو لصالح الحربي، وهذا ينافي تعليلهم الإباحة بأن مال الحربي مباح. وهم لا يقولون به».

- الوجه الثالث: أنه على فرض التسليم -أيضاً- بثبوت هذا الحديث، فإنه معارضٌ بالنصوص الصريحة من الكتاب والسنة[١]، والتي تدل على حرمة الربا من غير تفريق بين مكان، ومكان.

ولا يمكن أن يقال: إن عموم هذه النصوص مخصوصٌ بهذا الحديث المرسل؛ لأن الحنفية لا يرون تخصيص العام الذي لم يثبت خصوصه ابتداءً بخبر الواحد[٢]. فمن باب أولى عندهم عدم تخصيصه بالخبر المرسل.

- الوجه الرابع: أن الحديث لو صحّ فمعناه محمول على النهي عن الربا[٣]، ويؤيّد هذا الحمل أمران:

أحدهما: جوازه لغة، بل ورد القرآن به[٤]؛ كقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧].

الأمر الثاني: أن فيه جمعاً بين الأدلة الواردة في تحريم الربا. جاء في المجموع[٥]: «ولو صحّ -يعني الحديث- لتأولنا على أن معناه لا يباح الربا في دار الحرب؛ جمعاً بين الأدلة».

= تنظر ترجمته في: علماء ومفكرون عرفتهم (١/ ٢٨٧)، وحياة الألباني وآثاره، ومحدّث العصر الألباني.

(١) سبق ذكر جملة من هذه النصوص في (ص٢١٢-٢١٤) من هذا البحث.

(٢) ينظر: مذهب الحنفية في منع تخصيص العام الذي لم يثبت خصوصه ابتداءً بخبر الواحد في: أصول السرخسي (١/ ١٤٢)، وكشف الأسرار (١/ ٥٩٣).

(٣) ينظر: الحاوي الكبير (٥/ ٧٥).

(٤) ينظر: المغني (٦/ ٩٩).

(٥) (٩/ ٤٨٨).

الدليـل الثانـي: عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رسـول الله ﷺ قال في خطبتـه في حجة الـوداع: «كل ربا فـي الجاهلية موضـوعٌ، وأول رباً أضع ربانا، ربا عباس بن عبد المطلب، فإنه موضوعٌ كله»(1).

وجـه الدلالة من الحديث: أن العبـاس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان مقيماً في مكة بعد إسـلامه وكان يُرابـي، ومكـة يومئذ دار حرب، وفعلـه لم يكن يخفى على رسول الله ﷺ، ولم يُنقل أنه نهاه عنه؛ فدل ذلك على جواز عقد الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب(2).

قـال الجصاص(3): «العقـود الواقعة في دار الحرب إذا ظهر عليها الإمام، لا يعترض عليها بالفسخ، وإن كانت معقودة على فساد؛ لأنه معلـوم أنه قد كان بين نزول الآية وبين خطبة النبي ﷺ بمكة ووضعه الربا الذي لم يكن مقبوضاً، عقود من عقود الربا بمكة قبل الفتح ولم يتعقبهـا بالفسـخ، ولم يميز ما كان منها قبل نـزول الآية مما كان منها بعـد نزولهـا؛ فدل ذلك على أن العقود الواقعـة في دار الحرب بينهم وبين المسلمين إذا ظهر عليها الإمام لا يفسخ منها ما كان مقبوضاً».

وأيّد ابن رشـد المالكي (الجد) اسـتدلال الحنفية بهذا الحديث؛

---

(1) هـذا جزء مـن حديث أخرجه مسـلم في صحيحة (ص٥١٣-٥١٦) كتـاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، برقم (٢٩٥٠).
(2) ينظر: المبسوط (١٤/ ٥٧)، وبدائع الصنائع (٥/ ١٩٣).
(3) أحكام القرآن (٢/ ١٩١).
والجصـاص هـو: أبو بكر، أحمد بن عـلي الرازي الحنفي، المعـروف بالجصاص، من كبار علـماء الحنفية، تفقه على أبي الحسـن الكرخـي، وانتهت إليه رئاسـة العلم لأصحاب أبي حنيفـة ببغـداد، وعنه أخـذ فقهاؤها. له مصنفـات منها: الفصـول في الأصول، وأحكام القرآن، وشرح مختصر شيخه أبي الحسن الكرخي. توفي سنة ٣٧٠هـ.
تنظـر ترجمتـه في: طبقـات الفقهـاء (ص١٤٤)، والجواهـر المضيـة (١/ ٢٢٠-٢٢٤)، والطبقات السنية (١/ ٤١٢).

فقال[١]: «هذا استدلال صحيح؛ لأنه لو لم يكن الربا بين المسلمين والمشركين حلالاً في دار الحرب لكان ربا العباس موضوعاً يوم أسلم وما قبض منه بعد ذلك مردود لقوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧٩]».

ونوقش وجه الاستدلال من أربعة وجوه:

- الوجه الأول: أن ربا العباس الوارد في الحديث هو ما كان في الجاهلية قبل إسلامه. فيحمل اللفظ عليه، وليس ثَمّ دليل على أنه بعد إسلامه استمر على الربا[٢].

- الوجه الثاني: أنه على فرض التسليم باستمرارية العباس على الربا بعد الإسلام، فيحتمل عدم علمه بتحريم الربا؛ لذا أراد النبي ﷺ من ذكره لربا العباس في خطبته إنشاء هذه القاعدة وتقريرها من يومئذٍ[٣].

- الوجه الثالث: أن من المحتمل أن تعامل العباس رضي الله عنه مع كفار مكة بعد إسلامه كان بربا الفضل (ربا البيوع)، دون ربا الجاهلية (ربا الديون).

وربا الفضل لم يكن معلوم التحريم لجميع الصحابة رضي الله عنهم؛ لأن

(١) المقدمات الممهدات (٢/ ٢٧٨).

وابن رشد هو: محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي، الفقيه الأصولي، كان عالما، حافظاً للفقه، مقدماً فيه على أهل عصره، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه، اشتهر بالجودة في التأليف، وكان كثير الحياء والتدين، ولي قضاء قرطبة، ثم طلب الإعفاء فأعفي، كما تولى إمامة الجامع الكبير في قرطبة. له مؤلفات منها: البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل، والمقدمات لأوائل كتب المدونة. توفي سنة ٥٢٠هـ.

تنظر ترجمته في: تاريخ قضاة الأندلس (ص٩٨-٩٩)، والديباج المذهب (ص٢٧٨-٢٧٩).

(٢) ينظر: تكملة المجموع للسبكي (١١/ ٢٣٠).

(٣) ينظر: المرجع السابق.

تحريمه كان يوم خيبر في السنة السابعة من الهجرة[1]، فيكون تعامل العباس قبل علمه بالتحريم[2].

- الوجه الرابع: أن تعامل العباس رضي الله عنه بالربا إنما كان قبل أن يستقر تحريمه، ويكتمل فيه تشريع الإسلام؛ وذلك لأن تحريم الربا كان بالتدرج، فأول ما نزل في النهي عن الربا قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٠]. وذلك يوم أحد سنة ثلاث للهجرة[3]. فنهت عن الربا الفاحش، وسكتت عما دون ذلك مما لا يبلغ مبلغ الأضعاف المضاعفة، وبقي الأمر كذلك حتى نزلت الآيتان من سورة البقرة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾ [البقرة: ٢٧٨-٢٧٩]. ففي هاتين الآيتين ختم التشريع في الربا بالنهي الحاسم عن كل زيادة على رأس المال[4].

---

(١) ينظر: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار (ص١٦٦).

(٢) ينظر: أحكام التعامل بالربا بين المسلمين وغير المسلمين (ص٩١).

(٣) السيرة النبوية لابن هشام (٣/ ٧٣).

(٤) يدل لذلك ما رواه ابن جرير الطبري: أن ثقيفاً صالحت النبي صلى الله عليه وسلم على أن مالهم من ربا على الناس فلهم أن يأخذوه، وما للناس عليهم من ربا فهو موضوع، فلما كان فتح مكة استعمل النبي صلى الله عليه وسلم عتاب بن أسيد عليها، وكانت بنو عمرو ابن عمير بن عوف يأخذون الربا من بني المغيرة، وكانت بنو المغيرة يربون لهم في الجاهلية، فجاء الإسلام، وعليهم مال كثير، فأتاهم بنو عمرو يطلبون رباهم فأبى بنو المغيرة أن يعطوهم في الإسلام، فرفعوا ذلك إلى عتاب، فكتب إلى النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، فنزل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾. فكتب بها رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عتاب وقال: إن رضوا، وإلا فآذنهم بالحرب. ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٦/ ٢٣)، رقم الرواية ٦٢٥٩. وينظر في تقرير هذا الوجه من المناقشة: أحكام التعامل بين المسلمين وغير المسلمين (ص٩١) وما بعدها.

ويجـاب عـن هذه الأوجه مـن المناقشـة: بأنها احتمـالات ذهنية مجردة لم يعضدها دليل نقلي صريح.

والأدلة الشرعية لا تناقش بالاحتمالات المجردة.

ويظهـر لي أن أقوى ما يمكن أن يناقش به اسـتدلال الحنفية بقوله ﷺ -فـي خطبتـه في حجـة الـوداع-: «وربـا الجاهليـة موضوع... الحديـث»[(١)]. علـى جـواز عقـد الربا بيـن المسـلم والكافـر في دار الحرب: بأن ما ذكروه من وجه الاستدلال مظنون، وتحريم الربا أمر مقطوع به، ولا يترك الأمر المقطوع لأمر مظنون.

الدليل الثالث: حديث ركانة رضي الله عنه أن النبي ﷺ لقيه بأعلى مكة، فقال لـه ركانة: هـل تصارعني على ثلث غنمي. فقـال ﷺ: نعم، وصارعه فصرعه النبي ﷺ إلى أن أخذ منه جميع غنمه، ثم ردّها عليه تكرّماً[(٢)].

---

(١) سبق تخريجه في (ص٢٢٩).

(٢) أصل حديث مصارعة النبي ﷺ لركانة دون أنها كانت على غنم، أخرجه أبو داود في سـننه (ص٥٧٤-٥٧٥) كتـاب اللبـاس، بـاب في العمائم، برقـم (٤٠٧٨)، والترمذي في جامعه (ص٤٢٢) كتاب اللباس، باب العمائم على القلانس، برقم (١٧٨٤)، والحاكم في مستدركه (٣/ ٤٥٢) كتـاب معرفة الصحابة، باب ذكر مناقب ركانة بن عبد يزيد رضي الله عنه. والحديث قال عنه الترمذي بعد إيراده له: «هذا حديث حسـن غريب، وإسـناده ليس بالقائم، ولا نعرف أبا الحسن العسقلاني ولا ابن ركانة».

وعلة الحديث انفراد أبي الحسـن العسـقلاني بـه. قال الحافظ الذهبـي في ميزان الاعتدال (٣/ ٥٤٦) في ترجمـة محمد بن ركانة، رقم الترجمة ٧٥٢٢): «محمد بن ركانة [د، ت] عن أبيه. لم يصح حديثه. انفرد به أبو الحسن. شيخ لا يُدرى من هو».

والحديـث ذكـره العجلوني في كشـف الخفـا (٢/ ٧٣). وضعفه الألبـاني. ينظر: ضعيف سنن الترمذي (١/ ٢٠٢).

وأمـا مـن ذكـر حديـث المصارعـة وأنهـا كانـت عـلى غنـم، فالبيهقـي في سـننه الكبرى (١٠/ ١٨) كتاب السبق والسير، باب ما جاء في المصارعة، مرسلاً من حديث سعيد بن جبير. وقال عنه: «هو مرسل جيد، وقد روي بإسناد آخر موصولاً إلا أنه ضعيف». لكن ابـن التركماني في الجوهر النقـي (١٠/ ١٨) تعقبه بقوله: «قلت: الـذي في كتب أهل هذا الشأن ركانة بن عبد يزيد وليس في شيء منها فيما علمت: يزيد بن ركانة، ولا ركانة بن=

وجه الاستدلال من الحديث: أن هذا من القمار، وقد أجازه النبي ﷺ بفعله؛ لأنه كان بمكة في دار الشرك حيث لا يجري فيها أحكام المسلمين، وفي هذا دليلٌ على جواز العقد الفاسد بين المسلم والكافر في دار الحرب(١).

ويناقش هذا الدليل من وجهين:

- الوجه الأول: أن في الحديث ضعفاً -كما هو ظاهر من تخريجه-؛ لذا فلا يصح الاحتجاج به؛ خاصّة وأنه يعارض عموم نصوص القرآن والسنة الصحيحة، والتي تدل على حرمة الربا من غير تفريق بين مكان ومكان.

- الوجه الثاني: أنه على فرض ثبوت الحديث، فليس موضوعه في الربا المتفق على تحريمه، وإنما في أخذ الرهان على المصارعة. والمسألة محل اختلاف بين الفقهاء حتى في دار الإسلام(٢).

الدليل الرابع: قصة مخاطرة أبي بكر الصديق رضي الله عنه قبل الهجرة لمشركي قريش حين أنزل الله تعالى: ﴿الٓمٓ ١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ٢﴾ [الروم: ١-٢] الآيات، وفيها: أن المشركين كانوا يحبون أن تظهر فارس على الروم؛ لأنهم أهل أوثان، وكان المسلمون يحبون أن

= يزيد، وكيف يكون جيداً وفي سنده حماد بن سلمة. قال فيه البيهقي في باب من مر بحائط إنسان: ليس بالقوي، وفي باب من صلى وفي ثوبه أو نعله أذى: مختلف في عدالته». كما ذكره ابن حجر في الإصابة موصولاً إلى ابن عباس (١١/ ٤٠١). ونسبه إلى الخطيب البغدادي في كتابه المؤتلف.

(١) ينظر: المبسوط (١٤/ ٥٧).

(٢) ينظر: الفروسية لابن القيم (ص٣٢)، وقد قال: «وأما الصراع فيجوز بلا رهن، ولا يجوز بالرهن عند الجمهور، كمالك والشافعي وأحمد. وجوّز بعض أصحاب الشافعي فعله بالرهان، وهو قول أصحاب أبي حنيفة». وينظر في هذه المسألة: حاشية ابن عابدين على الدر المختار (٦/ ٤٠٣)، والقوانين الفقهية (ص١١٧)، والخرشي على مختصر خليل (٣/ ١٥٤)، والحاوي الكبير (١٥/ ١٨٦)، والمغني (١٣/ ٤٠٥-٤٠٧).

تظهر الروم على فارس؛ لأنهم أهل كتاب، فقالت قريش لأبي بكر: ترون أن الروم تغلب؟ قال: نعم، فقالوا: هل لك أن تخاطرنا؟ فقال: نعم. فخاطرهم، فأخبر النبي ﷺ فقال له النبي ﷺ: «اذهب إليهم فزد في الخطر. ففعل. وغلبت الروم فارساً، فأخذ أبو بكر خطره»[(١)].

ووجه الاستدلال من الحديث: أن العقد الذي أجراه أبو بكر رضي الله عنه مع المشركين، وأجازه النبي ﷺ هو القمار بعينه. وإنما جاز؛ لأن مكة يومئذ دار حرب، فدل ذلك على جواز إجراء العقود الفاسدة في دار الحرب بين المسلم والحربي، ومن ذلك إجراء عقد الربا[(٢)].

ويناقش من أربعة أوجه:

- الوجه الأول: أن هذه الواقعة كانت قبل تحريم القمار[(٣)]. وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح الاستدلال بها.

- الوجه الثاني: أن الاستدلال برهان أبي بكر رضي الله عنه للمشركين ليس استدلالاً بمسألة مجمع على تحريمها في دار الإسلام، ولم يقل أحد

(١) الحديث أخرجه أحمد في مسنده (٤/ ٢٩٦) برقم (٢٤٩٥)، وفي (٤/ ٤٩٠)، برقم (٢٧٦٩)، والنسائي في سننه الكبرى (١٠/ ٢١٢) كتاب التفسير، باب سورة الروم، برقم (١١٣٢٥)، والترمذي في جامعه (ص٧٢٥) كتاب التفسير، باب سورة الروم، برقم (٣١٩٣ و٣١٩٤) والحاكم في مستدركه (٢/ ٤١٠) كتاب التفسير، باب سورة الروم.
والحديث قال عنه الإمام الترمذي: «حسن صحيح غريب». جامع الترمذي (ص٧٢٥-٧٢٦) وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وقال عنه محققو المسند: «إسناده صحيح على شرط الشيخين».

(٢) ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٤١١)، والمبسوط (١٤/ ٥٧)، وفتح القدير (٧/ ٣٩).

(٣) جاء في دلائل النبوة للبيهقي (٢/ ٣٣٣) عن قتادة وذكر القصة، وفيها: «قال فولي قمار المسلمين رضي الله عنه، وولي قمار المشركين أبي بن خلف، وذلك قبل أن ينهى عن القمار...». كما جاء في بعض روايات الترمذي للقصة التصريح بأن ذلك كان قبل تحريم الرهان. ينظر: جامع الترمذي (ص٧٢٥)، حديث رقم (٣١٩٤).

بجوازها إلا في دار الحرب، بل المسألة محل خلاف حتى في دار الإسلام[1].

- الوجه الثالث: أن الجهاد لم يشرع وقت وقوع هذه القصة، فكيف تكون مكة دار حرب!!

- الوجه الرابع: ما رُوي أن النبي ﷺ أمر أبا بكر رضي الله عنه بالتخلص مما أخذه من المشركين، وذلك بالتصدق به.

جاء في السير الكبير[2] ما نصه: «ولما قامرهم أبو بكر رضي الله عنه وأخذ الخطر فجاء به إلى رسول الله ﷺ قال: تصدق به. فبظاهره يستدل سفيان فيقول: لو كان له طيباً لم يأمره بالتصدق».

وأجيب عنه: بأنه لو كان حراماً لما أمره رسول الله ﷺ أن يقامرهم عليه، ولو لم يملكه بهذا الطريق ما أمره أن يتصدق به.

وسبب ندبه إلى التصدق به إنما هو شكر الله تعالى على ما أظهر من صِدْقه[3].

الدليل الخامس: أن النبي ﷺ حين أجلى بني النضير قالوا: إن لنا ديوناً على الناس، فقال: ضعوا أو تعجلوا[4].

---

(١) يقول الإمام ابن القيم: «المسألة الحادية عشرة: المسابقة على حفظ القرآن والحديث والفقه وغيره من العلوم النافعة والإصابة في المسائل، هل تجوز بعوض؟ منعه أصحاب مالك وأحمد والشافعي، وجوّزه: أصحاب أبي حنيفة وشيخنا، وحكاه ابن عبد البر عن الشافعي. وهو أولى من الشباك والصراع والسباحة، فمن جوز المسابقة عليها بعوض، فالمسابقة على العلم أولى بالجواز، وهي صورة مراهنة الصديق لكفار قريش على صحة ما أخبرهم به وثبوته...». ينظر: الفروسية (ص٢٥٧).

(٢) شرح السير الكبير (١٠/ ١٤١١)، رقم (٢٧٣٥).

(٣) ينظر: شرح السير الكبير (١٠/ ١٤١١).

(٤) الحديث أخرجه الحاكم في مستدركه (٢/ ٥٢) كتاب البيوع، والدارقطني في سننه (٣/ ٤٦٥-٤٦٦) كتاب البيوع، باب العارية، برقم (٢٩٨٠، ٢٩٨١، ٢٩٨٢، ٢٩٨٣)،=

وجه الدلالة من الحديث: أن معاملة ضع وتعجل لا تجوز بين المسلمين، وقد جوّزها النبي ﷺ في حق بني النضير؛ لأنهم كانوا أهل حرب في ذلك الوقت، ولهذا أجلاهم. فدل ذلك على أنه يجوز بين الحربي والمسلم ما لا يجوز بين المسلمين[1].

ويناقش من وجهين:

- الوجه الأول: أن في الحديث ضعفاً -كما هو ظاهر من تخريجه-؛ لذا فلا يصح الاحتجاج به.

- الوجه الثاني: أن مسألة: ضع وتعجل[2] -والتي استدل بها الحنفية على جواز الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب- محل خلاف بين الفقهاء، والصحيح أنها جائزة، وليست من الربا في شيء[3].

= والطحاوي في مشكل الآثار، حديث رقم (٤٢٧٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٢٨) كتاب البيوع، باب من عجل له أدنى من حقه قبل محله فقبله.
والحديث قال عنه الحاكم (٢/ ٥٢): «صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، وتعقبه الذهبي بقوله: «الزنجي ضعيف، وعبد العزيز ليس بثقة». وقال الدارقطني بعد إخراجه لهذا الحديث: «مسلم بن خالد -يقصد الزنجي- ثقة إلا أنه سيئ الحفظ، وقد اضطرب في هذا الحديث».
والحديث ضعف إسناده محققو سنن الدارقطني (٣/ ٤٦٥)، وشعيب الأرناؤوط في شرح مشكل الآثار للطحاوي (١١/ ٥٦-٥٧).

(١) ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٤١٢).

(٢) مسألة: ضع وتعجل هي: أن يكون لشخص دين مؤجل على شخص آخر فيتفقان على تعجيل الدين مقابل إسقاط بعضه. ينظر: إغاثة اللهفان (٢/ ١١).

(٣) قال ابن القيم: «إذا كان له على رجل دين مؤجل، وأراد رب الدين السفر وخاف أن يَتْوى ماله -أي يهلك ويذهب-، أو احتاج إليه، ولا يمكنه المطالبة قبل الحلول. فأراد أن يضع عن الغريم البعض ويعجل له باقيه. فقد اختلف السلف والخلف في هذه المسألة. فأجازها ابن عباس، وحرمها ابن عمر. وعن أحمد فيها روايتان: أشهرها عنه: المنع، وهي اختيار جمهور أصحابه، والثانية: الجواز، حكاها ابن أبي موسى، وهي اختيار شيخنا». ينظر: إغاثة اللهفان (٢/ ١١). والقول بجواز مسألة: ضع وتعجل هو ما أفتت به اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية برئاسة سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز. ينظر: نص الفتوى في فتاوى اللجنة (١٣/ ١٦٨) فتوى رقم (١٧٤٤١).

وبناء على ذلك فلا يكون احتجاج الحنفية بها صحيحاً على جواز الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب.

الدليل السادس: أن أموال الحربيين في دارهم مباحة، فيجوز للمسلم أخذها بلا عذر؛ لأن المسلمين لو ظهروا على ديار أهل الحرب لأخذوا أموالهم بالغنيمة، فيكون أخذها بطيبة نفس ولو بعقد فاسد أولى بالجواز[١].

ونوقش من وجهين:

- الوجه الأول: عدم التسليم بإباحة أموال الحربيين إذا دخل المسلم أرضهم بأمان؛ لأن مقتضى عقد الأمان عدم استباحة أموالهم بغير عقد، فكذا لا تستباح بعقد فاسد؛ لبطلان دعوى الإباحة الأصلية لأموالهم. ولو فرضت المسألة مع ارتفاع الأمان لما صح الاستدلال من وجه آخر وهو: أن الحربي إذا دخل دار الإسلام بغير أمان جاز استباحة ماله بغير عقد، ولا يجوز استباحته بعقد فاسد[٢].

- الوجه الثاني: ليس كل ما استبيح منهم بغير عقد جائز أن يستباح منهم بالعقد الفاسد، كالفروج فإنها تستباح منهم بالفيء من غير عقد، ولا يجوز استباحتها بعقد فاسد. فكذا الأموال فإن جواز استباحتها منهم بغير عقد، لا يعني جواز استباحتها بالعقد الفاسد[٣].

القول الثالث: أن عقد الربا بين المسلم والكافر في دار الحرب جائز بشرطين:

أحدهما: أن يكون دخول المسلم لدار الحرب بغير أمان. أما إذا دخلها بأمان فلا يجوز له إجراء عقد الربا مع الكافر.

---

(١) ينظر: شرح السير الكبير (١٠/ ١٤١٠)، والمبسوط (١٤/ ٥٧)، وتبيين الحقائق (٤/ ٩٧).
(٢) ينظر: الحاوي الكبير (٥/ ٧٥)، والمجموع (٩/ ٤٨٩).
(٣) ينظر: المرجعان السابقان.

الشرط الثاني: أن يكون المسلم هو الآخذ للربا. أما إذا كان المسلم هو المعطي للربا، فلا يجوز العقد حينئذ. هو مفهوم كلام بعض الحنابلة[1]، واختيار بعض الفقهاء المعاصرين[2].

واستدلوا بما يأتي:

أما دليلهم على جواز عقد الربا بين المسلم والكافر في دار الحرب إذا دخلها المسلم بغير أمان، وكان المسلم هو الآخذ للربا فتعليل مفاده: أن مال الحربيين مباح بالإباحة الأصلية، فإذا دخل المسلم دارهم بغير أمان فإن أموالهم بالنسبة له غير معصومة، فيجوز له أخذها وإحرازها بطريق السرقة والغصب ونحو ذلك. وإذا جاز أخذها بهذه الطريقة فإن أخذها عن طريق الربا أولى بالجواز[3].

ويناقش من وجهين:

- الوجه الأول: أن أخذ المسلم لمال الحربي -غير المعصوم- عن طريق السرقة أو الغصب يُعدّ أسلوباً من أساليب الاغتنام، بخلاف أخذه عن طريق الربا.

---

(١) قال الزركشي في شرحه على الخرقي (٦/ ٥٣٢): «ومفهوم كلام الخرقي أنه إذا لم يكن ثم أمان كان له أن يعاملهم بالربا، وهذا إحدى الروايتين، وبه قطع أبو البركات، نظر إلى أنه له أن يتحيل على أخذ أموالهم بكل وجه من الوجوه؛ إذ ليس ذلك بأسوأ حالاً من السرقة ونحوها». وظاهر من هذا التعليل ما يدل على الشرط الثاني، وهو أن يكون المسلم هو الآخذ للربا. وينظر -أيضاً-: المحرر في الفقه (١/ ٤٧٦)، والإنصاف (٥/ ٥٢).

(٢) ينظر: الربا والمعاملات المصرفية (ص٢٢٩)، وأحكام التعامل بالربا بين المسلمين وغير المسلمين (ص٨٠).

(٣) ينظر: الربا والمعاملات المصرفية (ص٢٢٩)، وأحكام التعامل بالربا بين المسلمين وغير المسلمين (ص٨٠).

والشرع لم يبح للمسلم أخذ مال الحربي غير المعصوم إلا عن طريق الاغتنام[1].

- الوجه الثاني: التفريق بين أخذ المال عن طريق الربا وبين أخذه عن طريق السرقة أو الغصب. وجه الفرق: أنه لا يلزم من أخذ المسلم الزيادة الربوية خسارة الحربي وإضعافه اقتصادياً، إذ يمكنه تنمية المال الذي اقترضه من المسلم أضعافاً مضاعفة، ولا يكون للزيادة التي أخذها المسلم أثر عليه.

ومثل هذا لا يكون في أخذ المال عن طريق السرقة أو الغصب.

أما دليلهم على عدم جواز عقد الربا بين المسلم والكافر في دار الحرب إذا دخلها بأمان فتعليل مفاده:

أن المسلم إذا أعطى من نفسه الأمان لأهل الحرب فوثقوا به، وأذنوا له بدخول دارهم فقد تعين عليه أن يفي بعهدهم، ولا يتعرض لمالهم، وحينئذ تكون أموالهم معصومة، حكمها حكم أموالهم لو دخلوا دار الإسلام بأمان[2].

الترجيح:

بعد عرض الأقوال والأدلة ومناقشة ما يحتاج منها للمناقشة، تبيّن لي رجحان القول الأول، وهو: أن عقد الربا بين المسلم والكافر في دار الحرب حرام، كحرمته في دار الإسلام، وسبب ترجيحي لهذا القول يعود للمرجحات الآتية:

المرجّح الأول: قوة أدلته، وخاصة النصوص العامة الواردة في تحريم الربا والوعيد الشديد على التعامل به، والتي لم تقيده بمكان دون مكان، ولا بفريق من الناس دون فريق.

---

(١) ينظر: المجموع (٩/ ٤٨٩).

(٢) ينظر: الربا والمعاملات المصرفية (ص٢٢٩).

المرجّح الثاني: ضعف أدلة القول الثاني، والقول الثالث، حيث ورد عليها مناقشات أضعفتها، وجعلتها غير صالحة للاستدلال.

المرجّح الثالث: أنه لم يرد في أدلة القائلين بجواز عقد الربا بين المسلم والكافر في دار الحرب ما يصلح أن يكون مخصّصاً لعموم النصوص المحرمة للربا، والتي لم تفرق بين دار ودار، ولا بين حال وحال.

المرجّح الرابع: أن التفريق في الحكم -بين كون المسلم هو الآخذ للربا فيجوز العقد حينئذ، وبين كونه هو المعطي للربا فلا يجوز العقد حينئذ- يفضي إلى التشبه باليهود في تحريمهم الربا في علاقة اليهودي باليهودي، وإباحته في علاقته مع الأميين ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: ٧٥].

فقد كانت اليهود تقول: ليس علينا حرج في أموال العرب، قد أحلها الله لنا[١].

المرجّح الخامس: أن القول بجواز عقد الربا بين المسلم والكافر في دار الحرب يجر إلى الوقوع في محظورات منها:

أ) تحول أموال المسلمين إلى البنوك في البلاد غير الإسلامية. وجه ذلك: أن المسلم إذا أفتى بجواز أخذ الربا من الكافر في دار الحرب، فإنه قد يحول أمواله لتلك البنوك طلباً للربح، مما يزيد في ثروات الكفار، فتنهض بلادهم، وتقوى على حرب المسلمين. والواقع خير شاهد، فها هي أموال المسلمين متكدسة في البنوك العالمية، يستثمرها الكفار بتأسيس الشركات الصناعية والتجارية الكبرى، والتي تدر

(١) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٦/ ٥٢٢)، وتفسير القرآن العظيم (١/ ٣٧٤).

عليهـم أرباحاً طائلة، وفوائد كبيرة أضعاف أضعاف ما تدفعه من فوائد لأصحاب الأموال المودعة لديهم.

ب) عدم جريان الربا بين الداخلين في الإسـلام من أهل الحرب إذا لـم يهاجـروا. وإذا لـم يتحقق الربا بين هؤلاء المسـلمين بعضهم مع بعض، فمن باب أولى عدم تحقُّقه مع غيرهم من الحربيين.

وهذا الحكـم مقرر عند الحنفيـة لارتباط العصمـة عندهم بالدار ابتداءً[1].

ولا يخفى أن مآل هذا القول هو جواز الربا لهؤلاء المسلمين طيلة حياتهـم، خاصة إذا علمنا أن الهجرة في هذه الأزمان لا سـبيل إليها، ومن ثَمّ سيصبح هؤلاء بدين لا أثر فيه لحرمة الربا.

---

(١) قال ابن عابدين في حاشـيته عـلى الدر المختار (٥/ ١٨٧): «ويُعلـم مما ذكره المصنف مع تعليلـه أن من أسـلما ثمـة ولم يهاجرا لا يتحقـق الربا بينهـما». وينظر -أيضاً-: المبسـوط للسرخسي (١٤/ ٥٨).

المبحث الثالث
تمويل شراء المساكن بالقروض الربوية في البلاد غير الإسلامية

صورة المسـألة: أن يتقدم المسـلم بطلب قـرض ربوي لأجل شراء مسكنٍ يؤويه ومن يعول في بلده غير الإسلامي الذي يقيم فيه.

اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يجوز للمسـلم المقيم في البلاد غير الإسـلامية أخذ قرض ربوي لشراء مسكنٍ يؤويه هو ومن يعول.

بـه صـدر البيـان الختامي للمؤتمـر الفقهـي الأول لرابطـة علماء الشـريعة بأمريـكا الشـمالية[1]، والبيـان الختامـي للـدورة الرابعـة للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث[2].

---

(١) عقـد هذا المؤتمـر في مدينة ديترويت/ ولاية ميتشـجان، في الفترة من ١٠-١٣) شـعبان، ١٤٢٠هـ، الموافـق ١٩-٢٢) نوفمـبر ١٩٩٩م. ينظر قـرار هذا المؤتمر على هـذا الرابط الآتي: http://www. kantakji. com/figh/files/Riba/108). doc

وينظر هذا القرار أيضاً في كتاب: وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية (ص١٣٠).

(٢) عقـدت هـذه الدورة في مدينـة دبلن بإيرلنـدا في الفترة مـن ١٨-٢٢) رجب ١٤٢٠هـ، الموافـق ٢٧-٣١) أكتوبـر ١٩٩٩م. وينظـر قرار المجلـس الأوربي عـلى الرابط الآتي في الشبكة العنكبوتية (الإنترنـت):

http://www. e-cfr. org/ar/index. php. ?articled=257).

وينظـر هـذا القـرار أيضاً في كتـاب: وقفـات هادئة مـع فتوى إباحـة القـروض الربوية (ص١٤٠). وفي فقه الأقليات المسلمة (ص١٧٤).

ومن أبرز فقهاء هذا العصر القائلين به: الشيخ مصطفى الزرقا[(١)]، والدكتور يوسف القرضاوي[(٢)]، والدكتور عبد الستار أبو غدة[(٣)].

---

(١) هو: مصطفى بن أحمد بن محمد بن السيد بن عثمان الزرقا، ولد سنة ١٣٢٢هـ، بحلب، فقيه مجتهد، خبير في الاقتصاد الإسلامي، من أبرز فقهاء الحنفية في هذا العصر، تفقه على جده ووالده، وتعلم في المدارس النظامية، ودرّس في دمشق في كلية الحقوق والشريعة، واختير عضواً في عدد من المجامع الفقهية، والمؤسسات العلمية. مُنح جائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية سنة ١٤٠٤هـ. له مؤلفات، من أبرزها: المدخل الفقهي العام، والنظرية العامة للالتزامات في الفقه الإسلامي، الفعل الضار والضمان فيه. توفي سنة ١٤٢٠هـ.

تنظر ترجمته في: مقدمة كتاب فتاوى مصطفى الزرقا (ص٢١-٣٦)، ، والنهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين (٥/ ٣٦٤)، ومعجم المؤلفين المعاصرين في آثارهم المخطوطة والمفقودة (١/ ٧٧١).

(٢) هو يوسف القرضاوي، أحد علماء هذا العصر، مصري الجنسية، ولد بمصر سنة ١٩٢٦م، حفظ القرآن ولم يبلغ العاشرة، درس في الأزهر في مراحل التعليم كلها، ونال درجة الدكتوراه منه عام ١٩٧٣م. يعمل في دولة قطر منذ عام ١٩٦١م. حصل على جوائز عدة من أبرزها: جائزة البنك الإسلامي للتنمية في الاقتصاد الإسلامي عام ١٤١١هـ، وجائزة الملك فيصل العالمية بالاشتراك في الدراسات الإسلامية عام ١٤١٣هـ. له مؤلفات عديدة منها: فقه الزكاة، وفوائد البنوك هي الربا المحرم، والاجتهاد في الشريعة الإسلامية.

تنظر ترجمته على الرابط الآتي:

http://www. qaradawi. net/site/topics/article. asp?cu_no=2&item_no=1221&version=1&template_id=190&parent_id=189

(٣) عبد الستار أبوغدة، سوري الجنسية، من مواليد عام ١٩٤٠م، حصل على الدكتوراه من جامعة الأزهر عام ١٩٧٥م. ويعد من أبرز فقهاء العصر المتخصصين في فقه المعاملات المالية، والدراسات المصرفية. عضو في مجمع الفقه الإسلامي بجدة، وخبير في مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة، وعضو الهيئة الشرعية العالمية للزكاة منذ تكوينها، وعضو مجلس المعايير المحاسبية، وعضو المجلس الشرعي لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية، إضافة إلى عضويته أو رئاسته لكثير من الهيئات الشرعية في المصارف الإسلامية. له مؤلفات كثيرة من أبرزها: الخيار وأثره في العقود، فقه ومحاسبة الزكاة، بحوث في فقه المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية.

تنظر ترجمته على الرابط الآتي:

http://isegs. com/forum/showthread. php?t=461

وقد قيّدوا القول بالجواز بما يأتي:

١. عدم وجود بديل شرعي.

٢. أن يكون المسلم خارج ديار الإسلام.

٣. أن تتحقق في المسكن الحاجة لعامة المقيمين خارج ديار الإسلام.

٤. قصر القول بالجواز على كون البيت للسكنى المحتاج إليها، وليست للتجارة، أو الاستثمار، أو لسكنى ترفيهٍ وكمال[١].

واستدلوا لهذا القول بما يأتي:

الدليل الأول: أن المسكن من الحاجات، والحاجات تنزل منزلة الضرورات، والضرورات تبيح المحظورات[٢].

---

(١) تنظر هذه القيود في نص القرارين السابقين لمجمع رابطة علماء الشريعة بأمريكا الشمالية، والمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث الآنف توثيقهما.

(٢) كون الحاجة تنزل منزلة الضرورة، والضرورات تبيح المحظورات: هاتان القاعدتان مشهورتان عند الفقهاء رحمهم الله. وللوقوف عليهما. ينظر: موسوعة القواعد والضوابط الفقهية (١/ ١٣٦، ١٤١).

وقد استدل بهاتين القاعدتين الموقعون على القرارين السابقين، إلا أن قرار المجلس الأوربي أصرح استدلالاً بالقاعدتين، ولأجل أن يظهر وجه استدلالهم بهما أنقل جزءاً مما جاء في المرتكز الأول من المرتكزات التي بني عليها القرار؛ حيث قالوا: «المرتكز الأول: قاعدة/ الضرورات تبيح المحظورات، وهي قاعدة متفق عليها، مأخوذة من نصوص القرآن في خمسة مواضع، منها قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾. ومنها قوله تعالى في نفس السورة بعد ذكر المحرمات من الأطعمة ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. ومما قرره الفقهاء هنا أن الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة، خاصة كانت أو عامة.

والحاجة: هي التي إذا لم تتحقق يكون المسلم في حرج، وإن كان يستطيع أن يعيش، بخلاف الضرورة التي لا يستطيع أن يعيش دونها. والله رفع الحرج عن هذه الأمة بنصوص القرآن كما في قوله تعالى في سورة الحج ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. وفي سورة المائدة ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾. والمسكن الذي يدفع عن المسلم الحرج هو المسكن المناسب له في موقعه وفي سعته وفي مرافقه، بحيث يكون سكناً حقّاً...».

ونوقش هذا الدليل من ثلاثة وجوه:

- الوجه الأول: أن الحاجة إلى المسكن تندفع بغير التملك، إذ يمكن للمسلم أن يوجد له سكناً عن طريق عقد الإجارة، ولا يلجأ إلى الربا المجمع على تحريمه(١).

وأجيب عن هذا الوجه من المناقشة: بأن المسكن المُستَأجَر لا يلبّي حاجة المسلم، ولا يُشعره بالأمان، كما أنه يُكلف المسلم كثيراً بما يدفعه لغير المسلم، ويظل سنوات عديدة يدفع الأجرة ولا يتملّك شبراً واحداً من المسكن المستَأجَر. فضلاً عن أن المُستأجِر يكون عرضة للطرد من المسكن إذا كثر عياله، أو كثر ضيوفه، أو قلّ دخله(٢).

ويعترض على هذا الجواب: بأن التعليلات المذكورة فيه لا تعدو أن تكون أوهاماً، أو حالات خاصة لا يصح تعميمها على جميع المقيمين في البلاد غير الإسلامية، حيث يوجد كثير من المسلمين يسكنون بالإيجار في تلك البلاد، ولم يحصل لهم ما ذُكِر في الجواب.

- الوجه الثاني: أن وجود البدائل الشرعية عن القروض الربوية يمنع تصور وجود الحاجة إلى تلك القروض، كما أن الاضطرار إلى الحرام لا يتصور شرعاً إلا إذا انعدم البديل المشروع الذي تندفع به الضرورة.

وتملّك المساكن يمكن عن طريق المنتجات الشرعية التي طرحتها كثير من البنوك والمصارف؛ إسلامية كانت أو غير إسلامية،

(١) ينظر: وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية (ص٦٢).
(٢) ينظر: كتاب في فقه الأقليات المسلمة (ص١٥٨).

كالمشـاركة المتناقصـة[1]، والإيجـار المنتهي بالوعـد بالتمليك[2]، والتورق[3]، وغيرها.

- الوجـه الثالـث: أن الشـروط التي اشـترطها أهل العلـم لتنزيل الحاجـة منزلـة الضـرورة[4] لـم تتحقق في مسـألة: تملّك المسـاكن بالقروض الربوية في البلاد غير الإسلامية[5].

---

(١) المشاركة المتناقصة: عبارة عن شركة يتعهد فيها أحد الشركاء بشراء حصة الآخر تدريجيّاً إلى أن يتملك المشـتري المشروع بكامله. وهـذه العملية تتكون من الشركة في أول الأمر، ثم البيع والشراء بين الشريكين.
ولا بد أن تكون الشركة غير مشترط فيها البيع والشراء، وإنما يتعهد الشريك بذلك بوعد منفصـل عن الشركة، وكذلك يقع البيع والشراء بعقد منفصل عن الشركة، ولا يجوز أن يشترط أحج العقدين في الآخر.
ينظر: المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية (ص٢٠٦).

(٢) الإيجـار المنتهي بالوعد بالتمليك هو: أن يتفـق الطرفان على إجارة شيء لمدة معينة بأجرة معلومة قد تزيد على أجرة المثل، على أن تنتهي بتمليك العين المؤجرة للمستأجِر.
ينظر: المعاملات المالية المعاصرة للقرة داغي (٢/ ٦١٧).

(٣) التورق هو: أن يشتري الشخص سلعة نسيئة، ثم يبيعها نقداً لغير البائع بأقل مما اشتراها به؛ ليحصل بذلك على النقد. ينظر: الإقناع للحجاوي (٢/ ٧٧)، ومعجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء (ص١٢٨).

(٤) من هذه الشروط:
١. ألا تعود الحاجة على الضرورة بالإبطال.
٢. أن تكون الحاجة قائمة لا منتظرة، وحقيقة لا وهمية، وظاهرة غير خفية.
٣. ألا تخالف النصوص والأدلة والقواعد والمقاصد الشرعية.
٤. أن تقدر الحاجة بقدرها، فلا يزاد على موضع الحاجة.
٥. ألا تتخذ الحاجة الشرعية لمخالفة قصد الشارع وللتحايل لارتكاب المحظور.
٦. ألا تبيح الحاجة ما لا تبيحه الضرورة.
تنظر هذه الـشروط في: البرهـان للجوينـي (٢/ ٩٤٢)، وشرح القواعـد الفقهية لأحمد الزرقا (ص٢٠٩-٢١٢)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٦/ ٢٥٢-٢٥٨).

(٥) يوضّـح ذلك ويجلّيه أنك لا تجد في أمثلة العلماء على هذه القاعدة محرماً تحريماً قطعيّاً أبيح للحاجة، كالزنا، وربا النسيئة، وبيع الخمر، أو الخنزير، وغيرها، مما علم تحريمه من الدين بالضرورة. وإنما اقتصرت أمثلتهم على ما ورد الشرع بإباحته على خلاف القياس، رعاية=

الدليـل الثانـي: أن تعامل المسـلم مع غير المسـلم بالربـا في دار الحرب جائز، كما هو المذهب عند الحنفية[1]. وإذا كان الأمر كذلك فيجوز أخذ قرض ربوي لشراء مسكنٍ في البلاد غير الإسلامية[2].

ويناقش هذا الدليل من وجهين:

- الوجه الأول: أن مسألة تعامل المسلم مع غير المسلم بالربا في دار الحرب محل خلاف بين الفقهاء، والاستدلال بمسألة مختلف فيها استدلال غير صحيح.

- الوجه الثاني: عدم تطابق قول الحنفية مع مسألة شراء المساكن بالقرض الربوي في البلاد غير الإسلامية، وذلك لأن الحنفية قيدوا قولهم بالجواز بأن يكون المسلم هو الآخذ للزيادة، والآخذ للربا في مسألتنا هو الكافر. وحينئذ فلا يصح الاستدلال بمذهب الحنفية في جواز تعامل المسلم مع غير المسلم بالربا في دار الحرب وتخريج مسألة إباحة شراء المساكن بالقروض الربوية في البلاد غير الإسلامية عليه.

وأجيب عن هذا الوجه من المناقشة: بأن علة منع المسلم من

= لجانب الحاجة. يقول الإمام السيوطي في كتابه الأشباه والنظائر (١/ ١٤٧): «القاعدة الخامسة: الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت، أو خاصة. من الأولى: مشروعية الإجارة، والجعالة، والحوالة، ونحوها، جُوِّزت على خلاف القياس لما في الأولى من ورود العقد على منافع معدومة، وفي الثانية من الجهالة، وفي الثالثة من بيع الدين بالدين لعموم الحاجة إلى ذلك، والحاجة إذا عمت كانت كالضرورة..... ومن الثانية: تضبيب الإناء بالفضة يجوز للحاجة، ولا يعتبر العجز عن غير الفضة، لأنه لا يُبيح أصل الإناء من النقدين قطعاً، بل المراد الأغراض المتعلقة بالتضبيب، سوى التزيين، كإصلاح موضع الكسر، والشد، والتوثيق...».

(١) سبق بيان المذهب عند الحنفية في (ص٢٢٦).

(٢) ينظر: فتاوى الشيخ مصطفى الزرقا (ص٦٢٥-٦٢٦)، وفي فقه الأقليات المسلمة (ص١٦٦).

إعطاء الربا إنما هو لتوفير مال المسلمين عن الكفار، فإذا انعكست الآية في بعض الأحوال، وصار أخذ القرض منهم وإعطاؤهم الربا أوفر لمال المسلم، كما في مسألتنا هذه وجب انعكاس الحكم؛ لأن الحكم يدور مع علته ثبوتاً وعدماً. حيث أصبح القرض مع فائدته أوفر لمال المسلم من الاستئجار الذي يخرج به المستأجِر في النهاية صفر اليدين لم يملك شيئاً، وبقي البيت لصاحبه المؤجِّر.

لذلك فالعبرة للنتيجة في الحالتين أيهما أوفر لمال المسلم في دار الحرب، ولا شك أن طريقة الاقتراض من البنك الربوي بفائدة هي الأوفر لماله بمقتضى مذهب أبي حنيفة وعلته، فيكون ذلك جائزاً، ولا سيما في حق العاجز عن شراء البيت من ماله[1].

ويعترض على هذه الإجابة: بعدم التسليم بأن الاقتراض بالربا لشراء المسكن أوفر لمال المسلم؛ وذلك لأن الكافر سيأخذ الزيادة لا محالة، وأما توفير مال المسلم في هذه المسألة فهو احتمال قائم قد يتم وقد لا يتم، كما في أزمة الرهن العقاري في الولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا، والتي حدثت في عامي ٢٠٠٩م و٢٠١٠م، حيث انخفضت قيمة المساكن انخفاضاً شديداً وصار المشتري للمسكن بقرض ربوي قبل حدوث هذه الأزمة خاسراً خسراناً كبيراً. حتى إن بعض من اشترى مساكن بقروض ربوية تركوا بيوتهم، ولم يسدّدوا الأقساط للبنوك المقرضة. كما تبيّن لهم أن استمرارهم في سداد الأقساط يعدّ غبناً فاحشاً.

الدليل الثالث: أن المسلم غير مكلف شرعاً أن يقيم أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها مما يتعلق بالنظام العام في مجتمع لا يؤمن بالإسلام؛ لأن هذا ليس في وسعه.

(١) ينظر: المرجعان السابقان.

وتحريـم الربـا هو من هـذه الأحكام التـي تتعلق بهويـة المجتمع وفلسـفة الدولـة واتجاهها الاجتماعـي والاقتصـادي، وإنما يطالب المسـلم بإقامة أحكام العبادات وأحكام المطعومات والمشـروبات والملبوسات وما يتعلق بالزواج والطلاق والرجعة والعدة والميراث وغيرها من الأحوال الشخصية[١].

ويناقش هذا الدليل: بعدم التسـليم بأن المسـلم غير مكلف شرعاً بإقامة أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها.

بل إن المقرر شـرعاً خلاف ذلك، وهو: مطالبة المسـلم باجتناب جميع المنهيات، وأن يؤدي ما اسـتطاع من المأمورات. يدل لذلك: قول الرسـول ﷺ: «إذا نهيتكم عن شـيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[٢].

الدليـل الرابـع: التفريق بين أكل الربـا وإيكاله، فـأكل الربا محرم لذاتـه، فكان تحريمه تحريم غاية، وإيكال الربا محرم سـدّاً للذريعة، فكان تحريمه تحريم وسيلة[٣].

---

(١) ينظـر: البيـان الختامـي الصـادر عـن المجلـس الأوربي للإفتاء، والـذي سـبق توثيقه في (ص٢٤٢).

(٢) متفـق عليه، فقد أخرجـه البخاري في صحيحة (ص١٢٥٤) كتـاب الاعتصام بالكتاب والسـنة، بـاب الاقتـداء بسـنن الرسـول ﷺ، برقـم (٧٢٨٨)، ومسـلم في صحيحـة (ص٥٦٤) كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، برقم (٣٢٥٧).

(٣) ينظر: البيان الختامي للمجلس الأوروبي السـابق توثيقه (ص٢٤٢). ومما جاء فيه: «الأصل في التحريم مُنصَبّ على أكل الربا كما نطقت به آيات القرآن، وإنما حرم الإيكال سدّاً للذريعة، كما حرمت الكتابة له، والشهادة عليه، فهو من باب تحريم الوسائل لا تحريم المقاصد.
ومـن المعلـوم أن أكل الربـا المحرم لا يجوز بحـال، أما إيكالـه -بمعنى إعطـاء الفائدة- فيجـوز للحاجـة، وقد نصّ على ذلـك الفقهاء، وأجازوا الاسـتقراض بالربا للحاجة إذا سدت في وجهه أبواب الحلال.
ومـن القواعد الشـهيرة هنا: أن ما حـرم لذاته لا يباح للضرورة، وما حرم لسـد الذريعة يباح للحاجة».

والقاعدة الشرعية تقرر: أن ما حُرّم سدّاً للذريعة أبيح للحاجة، وما حرم لذاته فإنه لا تحله إلا الضرورات[١].

ولما كان شراء المساكن بالقروض الربوية في البلاد غير الإسلامية يُعدُّ من إيكال الربا لا من أكله صار محرماً سدّاً للذريعة، وما حُرّم سدّاً للذريعة أبيح للحاجة.

ويناقش هذا الدليل من وجهين:

- الوجه الأول: أن أخذ قرض ربوي لشراء مسكن يُعدُّ من ربا النسيئة، وربا النسيئة محرم تحريم غاية كما هو مقرر شرعاً[٢].

وإذا كان الأمر كذلك فلا فرق بين كون ربا النسيئة أكلاً أو إيكالاً.

- الوجه الثاني: أن النبي ﷺ قد سوّى بين أكل الربا وإيكاله بنص ظاهر صريح لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل، فعن جابر رضي الله عنه قال: «لعن رسول الله ﷺ آكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، وقال: هم سواء»[٣].

القول الثاني: لا يجوز للمسلم المقيم في البلاد غير الإسلامية أخذ قرض ربوي لشراء مسكن يؤويه هو ومن يعول.

وهو مقتضى القول بعدم جواز عقد الربا بين المسلم وبين الكافر في دار الحرب[٤].

(١) ينظر: إعلام الموقعين (٢/ ١٥٤، ١٥٩).

(٢) ينظر: إعلام الموقعين (٢/ ١٥٤).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (ص٦٩٧) كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا ومؤكله، برقم (٤٠٩٣).

(٤) سبق ذكر هذا القول في (ص٢٢٢)، وتبيّن أنه قول أبي يوسف من الحنفية، ومذهب المالكية، والشافعية، والصحيح من مذهب الحنابلة. ووجه الاقتضاء هنا: أن البلاد غير الإسلامية إن كانت دار حرب، فأخذ قرض ربوي لشراء مسكن محرم عند أصحاب هذا القول لمطابقة هذه الصورة لقولهم، وإن لم تكن دار حرب فتحريم أخذ قرض ربوي لشراء مسكن من باب أولى.

كما أنه مقتضى القول بجواز عقد الربا بين المسلم وبين الكافر في دار الحرب إذا توافر شرطان:

الشرط الأول: أن يكون المسلم هو الآخذ للربا، وليس معطياً له.

الشرط الثاني: أن يكون دخول المسلم لدار الحرب بغير أمان[1].

واستدلوا لقولهم هذا بما استدل به القائلون بعدم جواز إجراء عقد الربا بين المسلم وبين الكافر في دار الحرب[2].

وطلباً للاختصار، وتفادياً للوقوع في التكرار اكتفي بإيرادها هناك عن إعادتها هنا.

الترجيح:

الذي يظهر لي رجحانه من قولي العلماء في هذه المسألة هو القول بأنه لا يجوز للمسلم المقيم في البلاد غير الإسلامية أخذ قرض ربوي لشراء مسكن يؤويه هو ومن يعول؛ وذلك للمرجحات الآتية:

المرجح الأول: قوة أدلة أصحاب هذا القول، حيث تمسكوا

---

(١) سبق ذكر هذا القول في (ص٢٣٧)، وتبيّن هناك أنه مفهوم كلام بعض الحنابلة، واختيار بعض الفقهاء المعاصرين. ووجه الاقتضاء: أن شرطي الجواز عندهم لم يتحققا في مسألتنا هذه، حيث أن آخذ القرض لشراء مسكن يؤويه هو ومن يعول هو المعطي للربا، وفي هذه الحالة لم يتحقق شرطهم الأول وهو: أن يكون المسلم هو الآخذ للربا. أما شرطهم الثاني، وهو: أن يكون دخول المسلم لدار الحرب بغير أمان فلم يتحقق أيضاً؛ لأن دخول المسلم في مسألتنا هذه يكون بالأمان؛ بل إن الآخذ للقرض قد يكون متجنساً بجنسية البلاد غير الإسلامية ومقيماً فيها.

(٢) تنظر هذه الأدلة مع مناقشاتها في (ص٢٢٢-٢٢٥) من هذا البحث، ولعل أبرزها:

أ) عموم النصوص الواردة في تحريم الربا، من غير تفريق في الحكم بين مكان ومكان، ولا بفريق من الناس دون فريق.

ب) أن حرمة الربا كما هي ثابتة في حق المسلمين، فهي كذلك ثابتة في حق الكفار.

جـ) قياس الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب على المستأمن من الحربيين إذا دخل دار الإسلام.

بعموم النصوص الواردة في تحريم الربا من غير تفريق في الحكم بين مكان ومكان، ولا بفريق من الناس دون فريق.

المرجح الثاني: ضعف أدلة القائلين بجواز أخذ المسلم المقيم في البلاد غير الإسلامية قرضاً ربوياً لشراء مسكنٍ يؤويه هو ومن يعول، حيث استدلوا بأدلة أُورد عليها من المناقشات ما أضعفها وجعلها غير صالحة للاستدلال.

المرجح الثالث: أن دليل الحاجة الذي استدل به القائلون بالجواز غير مختص بالبلاد غير الإسلامية، فالحاجة إلى المسكن، وعدم وجود من يقرض المحتاج قرضاً حسناً، وعدم وجود البدائل الشرعية عن القروض الربوية، كما هي موجودة في البلاد غير الإسلامية فهي كذلك موجودة في بعض بلاد المسلمين، وإذا كان الأمر كذلك فهل يقال: بجواز أخذ القروض الربوية لشراء المساكن للمحتاجين في بلاد المسلمين؟!! لم يقل أحد بذلك من أصحاب القول الأول.

وإذا اتفقت صور المسألة واختلف الحكم فيها دل ذلك على اضطراب القول. واضطراب القول دليل ضعفه.

المرجح الرابع: أن الحاجة التي تُنَزّل منزلة الضرورة -والتي ارتكز عليها المجيزون لشراء المساكن بالقروض الربوية في البلاد غير الإسلامية- مجرد دعوى لم تثبت بدراسة علمية مبنية على استبيانات وإحصاءات وإثباتات تدل على الضرورة لشراء المساكن بالقروض الربوية[1].

---

(١) ذكر ذلك د. محمود الطحان أستاذ الحديث بكلية الشريعة بجامعة الكويت، وأحد المشاركين في المؤتمر الفقهي الأول لرابطة علماء الشريعة في أمريكا الشمالية، حيث قال في معرض تحفظه على البيان الصادر من المؤتمر: «ولأنه لم يكن بين أيدينا -أعضاء المؤتمر- وثائق، ولا إحصاءات، ولا إثباتات تدل على الضرورة لشراء البيوت بالقروض الربوية..». ينظر تحفظ الدكتور الطحان على بيان المؤتمر في كتاب وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية (ص١٣٤-١٣٩).

بل إن هذه الدعوى قابلها بعض المشاركين في المؤتمر بما يعارضها حيث قالوا: « وبحكم إقامتنا في أوربا فإننا لا نرى هناك حاجة ماسة تنزل منزلة الضرورة بحيث تلجئ الجالية المسلمة إلى هذه المعاملة الربوية»[1]. وإذا كان الأمر كذلك فيسقط الاستدلال بدليل الحاجة والذي يعد أبرز دليل للمجيزين.

المرجح الخامس: أن الحاجة لا تقوى على إباحة ما حرمه الشارع لعينه وذاته. قال ابن العربي: «إذا نهي عن شيء بعينه لم تؤثر فيه الحاجة»[2]، وعند التأمل في القروض الربوية فإنها تعدّ من ربا النسيئة الذي حرمه الشارع لعينه وذاته[3]. وهذا النوع من الربا لا تحله إلا الضرورة فقط.

لذا فلو اقتصر المجيزون لشراء المساكن بالقروض الربوية في البلاد غير الإسلامية على حالات الضرورة -وهي قليلة جداً- لكان لذلك وجه. أما فتح الباب على مصراعيه للجالية المسلمة، والترخيص لهم بالإقدام على عقود الربا المحرمة تحريماً صريحاً، وجعل هذه الفتوى لمجموع الناس لا آحادهم فهذا خطأ جسيم، من حيث فقه الفتوى، وفقه الدليل.

والله هو حسبنا ونعم الوكيل.

---

(١) ينظر البيان الصادر من د. محمد فؤاد البرازي (من الدنمارك)، ود. صميعي عبد الغفار (من لندن) على البيان الختامي الصادر عن المجلس الأوربي للإفتاء. وقد ذكر هذا الاعتراض د. صلاح الصاوي في كتابه: وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية (ص١٥٦-١٦٠).

(٢) ينظر عارضة الأحوذي (٨/ ٤٨-٤٩).

(٣) ينظر: (ص٢٥٠) من هذا البحث.

الخاتمة

في نهاية هذا البحث أقيد أهم النتائج التي توصلت إليها:

١. أن حرمة الربا من جملة القطعيات في شريعة الإسلام.

٢. أن عقد الربا بين المسلم وبين الكافر الذي دخل دار الإسلام دون أمان شرعي حرام.

٣. أن عقد الربا بين المسلم وبين الكافر في دار الحرب حرام، كحرمته في دار الإسلام.

٤. أن القول بأن شراء المساكن بالقروض الربوية في البلاد غير الإسلامية حاجة تنزل منزلة الضرورة، قول ضعيف واقعاً، وتطبيقاً.

٥. أنه لا يجوز للمسلم المقيم في البلاد غير الإسلامية أخذ قرض ربوي لشراء مسكن يؤويه هو ومن يعول إذا وُجدَت البدائل الشرعية التي تدفع حاجته وضرورته.

٦. أن الإيجار يعدّ وسيلة من وسائل دفع الحاجة والضرورة، ومن ثم فإذا كان المسلم قادراً على إيجاد مسكن له عن طريق عقد الإيجار؛ فلا يجوز له أخذ قرض ربوي لشراء مسكن.

٧. أن القروض الربوية من ربا النسيئة المجمع على حرمته.

٨. أن ربا النسيئة محرم لذاته، والمحرم لذاته لا تقوى الحاجة على التأثير فيه.

٩. أنه يجوز للمسلم إذا وقعت به ضرورة لتأمين مسكن له ومن يعول، أخذ قرض ربوي لدفع ضرورته، بعد أن يلجأ لمن يثق بعلمه وورعه لتقدير ضرورته.

١٠. التفريق بين الفتوى الجماعية وبين الفتوى الفردية، فإن ما يرخص به لآحاد الناس، قد لا يرخص بمثله لمجموعهم.

هذه أبرز النتائج التي توصلت إليها.

وبالله التوفيق. وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع:

١. آثار الحرب في الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، الطبعة الثالثة، ١٩٦٣م، دار الفكر، دمشق.
٢. أحكام التعامل بالربا بين المسلمين وغير المسلمين في ظل العلاقات الدولية المعاصرة، بحث ل أ، د نزيه حماد، منشور في مجلة دراسات اقتصادية، المجلد الثامن، العدد الأول، رجب ١٤٢١هـ.
٣. أحكام القرآن، أبي بكر، أحمد بن علي الرازي الجصاص، المتوفى سنة (٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
٤. أحكام القرآن، أبي بكر، محمد بن عبد الله، المعروف بابن العربي، المتوفى سنة (٥٤٣هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
٥. أحكام المعاملات الشرعية، للشيخ على الخفيف، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى.
٦. أحكام أهل الذمة، شمس الدين، أبي عبد الله، محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيِّم الجوزية، المتوفى سنة (٧٥١هـ)، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥م.
٧. الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين، علي بن محمد الآمدي، المتوفى سنة (٦٣١هـ)، تحقيق: سيد الجميلي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، دار الكتاب العربي.
٨. الأشباه والنظائر، زين الدين بن إبراهيم، المعروف بابن نجيم، المتوفى سنة (٩٧٠هـ)، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، دار الفكر، دمشق.
٩. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي أبي محمد، عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، المتوفى سنة (٤٢٢هـ)، قارن بين نسخه وخرج أحاديثه وقدم له: الحبيب بن طاهر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
١٠. الإصابة في تمييز الصحابة، أبي الفضل، شهاب الدين، أحمد بن علي بن محمد بن محمد، المعروف بابن حجر العسقلاني، المتوفى سنة (٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
١١. أصول السرخسي، أبي بكر، محمد بن أحمد السرخسي، المتوفى سنة (٤٩٠هـ)، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
١٢. الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، زين الدين، أبي بكر، محمد بن موسى بن عثمان الحازمي الهمداني، المتوفى سنة (٥٨٤هـ)، الطبعة الثانية، ١٣٥٩هـ، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن.
١٣. الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، المتوفى سنة (١٣٩٦هـ)، الطبعة السادسة عشرة، ٢٠٠٧م، دار العلم للملايين، بيروت.

١٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين، أبي عبد الله، محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيِّم الجوزية، المتوفى سنة (٧٥١هـ)، قدم له وعلق عليه: طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت - لبنان.

١٥. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، شمس الدين، أبي عبد الله، محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيِّم الجوزية، المتوفى سنة (٧٥١هـ)، تحقيق وتصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

١٦. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موسى بن أحمد الحجاوي، الصالحي الحنبلي، المتوفى سنة (٩٦٠هـ)، تصحيح وتعليق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت.

١٧. الأم، أبي عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي، المتوفى سنة (٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت.

١٨. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبي الحسن، علي بن سليمان المرداوي، المتوفى سنة (٨٨٥هـ)، صححه وحققه: محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، سنة ١٣٧٤هـ، طبع: مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة.

١٩. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبي الوليد، محمد بن أحمد بن محمد، المعروف بابن رشد الحفيد، المتوفى سنة (٥٩٥هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ.

٢٠. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبي بكر بن مسعود الكاساني، الحنفي، المتوفى سنة (٥٨٧هـ)، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٢هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢١. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المتوفى سنة (١٢٥٠هـ)، وضع حواشيه: خليل المنصور، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٢٢. البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين، أبي المعالي، عبد الملك بن عبد الله الجويني، المتوفى سنة (٤٨٧هـ)، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، الطبعة الرابعة، سنة ١٤١٨هـ، دار الوفاء، المنصورة، مصر.

٢٣. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، المتوفى سنة (٨١٧هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان.

٢٤. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المتوفى سنة (٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت.

٢٥. البناية شرح الهداية، أبي محمد، محمود بن أحمد بن موسى، المعروف ببدر الدين العيني، المتوفى سنة (٨٥٥هـ)، الطبعة الثانية، سنة ١٤١١هـ، دار الفكر، بيروت.

٢٦. البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبي الحسين، يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، المتوفى سنة (٥٥٨هـ)، اعتنى به: قاسم محمد النوري، دار المنهاج للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٧. تاج التراجم في طبقات الحنفية، أبي العدل، زين الدين، قاسم بن قطلوبغا، المتوفى سنة (٨٧٩هـ)، حققه وقدم له: محمد خير رمضان يوسف، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٣هـ، دار القلم، دمشق.

٢٨. تاج العروس من جواهر القاموس، أبي فيض، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، المتوفى سنة (١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

٢٩. التاج والإكليل لمختصر خليل، أبي عبد الله، محمد بن يوسف العبدري، الشهير بالموَّاق، المتوفى سنة (٨٩٧هـ)، مطبوع بهامش مواهب الجليل.

٣٠. تاريخ قضاة الأندلس، ويسمى أيضاً: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، أبي الحسن بن عبد الله بن الحسن النباهي، المتوفى بعد سنة (٧٩٣هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٣١. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين، عثمان بن علي الزيلعي، المتوفى سنة (٧٤٣هـ)، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت.

٣٢. تحرير ألفاظ التنبيه، أبي زكريا، يحيى بن شرف النووي، المتوفى سنة (٦٧٦هـ)، تحقيق: عبد الغني الدقر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨هـ، دار القلم دمشق.

٣٣. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك، القاضي عياض بن موسى اليحصبي، المتوفى سنة (٥٤٤هـ)، تحقيق: عبد القادر الصحراوي، وسعيد أحمد أعراب، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٣هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية.

٣٤. التسهيل لعلوم التنزيل، أبي القاسم، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، المتوفى سنة (٧٤١هـ)، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٥. تفسير القرآن العظيم، أبي الفداء، عماد الدين، إسماعيل بن عمر بن كثير، المتوفى سنة (٧٧٤هـ)، نشر مؤسسة الريان، بيروت، ط الثانية ١٤٢٧هـ.

٣٦. تكملة المجموع للسبكي، مطبوع مع كتاب المجموع للنووي.

٣٧. تهذيب الأسماء واللغات، أبي زكريا، يحيى بن شرف النووي، المتوفى سنة (٦٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٨. تهذيب اللغة، أبي منصور، محمد بن أحمد الأزهري، المتوفى سنة (٣٧٠هـ)، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٣٩. جامع البيان عن تأويل آي القرآن (المسمّى: تفسير الطبري)، أبي جعفر، محمد بن جرير الطبري، المتوفى سنة (٣١٠هـ)، نشر، دار الفكر بيروت، ١٤٠٥هـ.

٤٠. الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي القرآن، أبي عبد الله، محمد ابن أحمد القرطبي، المتوفى سنة (٦٧١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٥هـ.

٤١. الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية، أبي محمد، عبد القادر بن محمد القرشي، المتوفى سنة (٧٧٥هـ)، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
٤٢. الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد، تأليف المحدث العلامة يوسف ابن الحسن بن عبد الهادي الحنبلي المعروف بابن المبرد، ت ٩٠٩هـ، تحقيق د، عبد الرحمن سليمان العثيمين، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى
٤٣. الجوهر النقي، علاء الدين بن علي بن عثمان المارديني، الشهير بابن التركماني، المتوفى سنة (٧٤٥هـ)، مطبوع بذيل السنن الكبرى.
٤٤. الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، أبي بكر علي بن محمد الحداد العبادي، المتوفى سنة (٨٠٠هـ)، مكتبة إمدادية، باكستان.
٤٥. حاشية ابن عابدين على رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ.
٤٦. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، المتوفى سنة (١٢٣٠هـ)، دار الفكر.
٤٧. الحاوي الكبير، أبي الحسن، علي بن محمد الماوردي، المتوفى سنة (٤٥٠هـ)، دار الفكر، بيروت – لبنان، ١٤١٤هـ.
٤٨. حياة الألباني وآثاره، تصنيف: محمد إبراهيم الشيباني، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، مكتبة السراوي.
٤٩. الخرشي على مختصر خليل، لمحمد الخرشي المالكي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
٥٠. الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد علاء الدين الحصكفي، المتوفى سنة (١٠٨٨هـ)، مطبوع مع حاشية ابن عابدين عليه.
٥١. الدراية في تخريج أحاديث الهداية، لابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، صححه وعلق عليه السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت.
٥٢. درر الحكام في شرح غرر الأحكام، محمد بن فراموز الحنفي، الشهير بمنلا خسرو، المتوفى سنة (٨٨٥هـ)، طبع في: مطبعة أحمد كامل، حي السعادة، القاهرة، ١٣٢٩هـ.
٥٣. دلائل النبوة، تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، المتوفى سنة (٤٥٨هـ)، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
٥٤. الديباج المذهّب في معرفة أعيان المذهب، برهان الدين، إبراهيم بن علي بن محمد اليعمري، المعروف بابن فرحون المالكي، المتوفى سنة (٧٩٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
٥٥. الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، عمر بن عبد العزيز المترك، المتوفى سنة (١٤٠٥هـ)، اعتنى بإخراجه: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة، الرياض.

٥٦. روائع التفسير الجامع لتفسير ابن رجب، جمع: طارق بن عوض الله، دار العاصمة بالرياض، ١٤٢٢هـ.
٥٧. روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، لمحمود الألوسي، دار الفكر، بيروت.
٥٨. الروض المربع، تأليف الشيخ منصور بن يونس البهوتي ت ١٠٥١هـ، المطابع الأهلية للأوفست، الرياض، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ، وهو مطبوع مع حاشية ابن قاسم على الروض المربع
٥٩. سلسلة الأحاديث الضعيفة، تأليف الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي.
٦٠. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، المتوفى سنة (٢٧٥هـ)، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، من مطبوعات جهاز التوجيه والإرشاد بالحرس الوطني، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ، دار السلام، الرياض.
٦١. السنن الكبرى، أبي بكر، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، المتوفى سنة (٤٥٨هـ)، دار المعرفة، بيروت – لبنان، توزيع: مكتبة المعارف، الرياض.
٦٢. سنن الدارقطني، تأليف الحافظ علي بن محمد بن عمر الدارقطني، المتوفى سنة (٣٨٥هـ)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، طبع دار المحاسن، القاهرة.
٦٣. سنن النسائي الصغرى، أبي عبد الرحمن، أحمد بن شعيب النسائي، المتوفى سنة (٣٠٣هـ)، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، من مطبوعات جهاز التوجيه والإرشاد بالحرس الوطني، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ، دار السلام، الرياض.
٦٤. السيل الجرار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المتوفى سنة (١٢٥٠هـ)، تحقيق: إبراهيم محمود زايد، ط دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ.
٦٥. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبي الفلاح، عبد الحي بن العماد الحنبلي، المتوفى سنة (١٠٨٩هـ)، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، حققه وعلق عليه: محمود الأرناؤوط، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، دار ابن كثير، دمشق، بيروت.
٦٦. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، شمس الدين، محمد بن عبد الله الزركشي، المتوفى سنة (٧٧٢هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٦٧. شرح السير الكبير، لمحمد بن الحسن الشيباني، أملاه محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، نشر معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية.
٦٨. شرح القواعد الفقهية، أحمد بن محمد الزرقاء، المتوفى سنة (١٣٥٧هـ)، الطبعة الخامسة، ١٤١٩هـ، دار القلم، دمشق.
٦٩. شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي الطوفي الحنبلي، المتوفى سنة

(٧١٦هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٧٠. شرح منتهى الإرادات، للشيخ العلامة منصور بن يونس البهوتي ت ١٠٥١هـ، عالم الكتب، بيروت.

٧١. الصحاح « تاج اللغة وصحاح العربية»، إسماعيل بن حماد الجوهري، المتوفى سنة (٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، دار العلم للملايين، بيروت.

٧٢. صحيح البخاري، أبي عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري، المتوفى سنة (٢٥٦هـ)، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، من مطبوعات جهاز التوجيه والإرشاد بالحرس الوطني، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ، دار السلام، الرياض.

٧٣. صحيح مسلم، أبي الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المتوفى سنة (٢٦١هـ)، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، من مطبوعات جهاز التوجيه والإرشاد بالحرس الوطني، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ، دار السلام، الرياض.

٧٤. صيغ العقود في الفقه الإسلامي، صالح بن عبد العزيز الغليقة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧، دار كنوز إشبيليا.

٧٥. ضعيف سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني، المتوفى سنة (١٤٢٠هـ)، الطبعة الثانية للطبعة الجديدة، ١٤٢١هـ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض.

٧٦. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين، أبي الخير، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، المتوفى سنة (٩٠٢هـ)، دار الجيل، بيروت.

٧٧. الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تقي الدين بن عبد القادر التميمي الغزي الحنفي، المتوفى سنة (١٠٠٥هـ)، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، دار الرفاعي.

٧٨. طبقات الفقهاء، أبي إسحاق، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الشافعي، المتوفى سنة (٤٧٦هـ)، تحقيق وتقديم: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٧٠م.

٧٩. عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، أبي بكر، محمد بن عبد الله، المعروف بابن العربي، المتوفى سنة (٥٤٣هـ)، دار الكتاب العربي.

٨٠. العدة في أصول الفقه، القاضي، أبي يعلى، محمد بن الحسين الفراء، المتوفى سنة (٤٥٨هـ)، تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٨١. العقد المنظوم في الخصوص والعموم، شهاب الدين، أحمد بن إدريس القرافي، المتوفى سنة (٦٨٢هـ)، تحقيق: أحمد الختم عبد الله، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، دار الكتبي، مصر.

٨٢. علماء ومفكرون عرفتهم، محمد المجذوب، الطبعة الرابعة، دار الشواف، الرياض.

٨٣. العناية على الهداية، محمد بن محمد بن أحمد البابرتي، المتوفى سنة (٧٨٦هـ)، مطبوع بهامش فتح القدير لابن الهمام.

٨٤. فتاوى الشيخ مصطفى الزرقاء، المتوفى سنة (١٤٢٠هـ)، اعتنى بها: مجد أحمد مكي، الأولى ١٤٢٠هـ، دار القلم، بيروت.
٨٥. الفتاوى الكبرى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، دار المعرفة، بيروت.
٨٦. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ١٤٢٥هـ.
٨٧. فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، للإمام كمال الدين ابن الهمام ت ٦٨١هـ، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ.
٨٨. الفروسية، شمس الدين، أبي عبد الله، محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيِّم الجوزية، المتوفى سنة (٧٥١هـ)، نشر، دار الكتب العلمية، بيروت.
٨٩. فقه الأقليات المسلمة حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى، يوسف القرضاوي، الأولى ١٤٢٢هـ، دار الشروق، القاهرة.
٩٠. فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، تأليف سعد بن ماطر العتيبي، دار الفضيلة ١٤٣٠هـ.
٩١. القاموس المحيط، تأليف مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، الثانية، ١٤٠٧هـ، مؤسسة الرسالة.
٩٢. القواعد النورانية الفقهية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي، توزيع مكتبة المعارف، الرياض.
٩٣. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، أبي عمر، يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، المتوفى سنة (٤٦٣هـ)، تحقيق وتعليق: محمد بن محمد أحيد الموريتاني، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
٩٤. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (٧٣٠هـ)، نشر دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٩٥. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، للشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني (١١٦٢هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ.
٩٦. لسان العرب، أبي الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم بن منظور، المتوفى سنة (٧١١هـ)، دار صادر، بيروت.
٩٧. المبدع في شرح المقنع، لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح ت ٨٨٤هـ، المكتب الإسلامي.
٩٨. المبسوط، لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٦هـ.
٩٩. المجموع شرح المهذب، للإمام أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، دار الفكر.
١٠٠. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه محمد، بأمر خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز، إشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين.

١٠١. محـدث العصر محمد ناصر الدين الألباني، تأليف سـمير بن أمين الزهيري، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٠٢. المحـرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبـل، تأليف الإمام مجد الدين أبي البركات ابن تيمية ت ٦٥٢هـ، تحقيق محمد حامد الفقي، نشـر دار الكتاب العربي، بيروت.
١٠٣. المحصول في علم الأصول، للإمام فخر الدين الرازي ت ٦٠٦هـ، دراسـة وتحقيق د، طه جابر العلواني، وتوزيع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
١٠٤. المحلـى، للإمـام أبي محمـد علي بن أحمد بن سـعيد بن حـزم ت ٤٥٦هـ، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة.
١٠٥. المدونـة الكبـرى، للإمام مالك بن أنـس الأصبحي، المتوفى سـنة (١٩٧هـ)، رواية سـحنون بن سـعيد التنوخـي، المتوفى سـنة (٢٤٠هـ)، عـن عبد الرحمن بن قاسـم العتقي، المتوفى سنة (١٩١هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٦هـ.
١٠٦. المسـتصفى من علم الأصـول، تأليف الإمام أبي حامد محمد بـن محمد بن محمد الغزالي ت ٥٠٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
١٠٧. مسـند الإمـام أحمد بـن حنبل، أحمد بـن حنبل الشـيباني، المتوفى سـنة (٢٤١هـ)، تحقيق: جملة من طلبة العلم بمشـاركة وإشراف: شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.
١٠٨. المصباح المنير، تأليف الشيخ أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي ت ٧٧٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٨هـ.
١٠٩. مطالـب أولي النهى في شـرح غاية المنتهى، مصطفى بن سـعد الرحيباني، المتوفى سنة (١٢٤٣هـ)، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
١١٠. المطلع على أبواب المقنع، أبي عبد الله، شمس الدين، محمد بن أبي الفتح البعلي، المتوفى سنة (٧٠٩هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ودمشق، ١٤٠١هـ.
١١١. المعامـلات الماليـة المعاصـرة، ل علي محي الدين القره داغي، ونشـر دار البشـائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
١١٢. المعايير الشـرعية للمؤسسـات المالية الإسـلامية، إعداد هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بالبحرين، تاريخ الطبع ١٤٢٨هـ.
١١٣. معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، تأليف د، نزيه حماد، نشـر وتوزيع الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٥هـ.
١١٤. معجـم المؤلفين المعاصرين في آثارهم المخطوطة والمفقودة، محمد خير رمضان يوسف، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، سنة ١٤٢٥هـ، الرياض.
١١٥. معرفة السـنن والآثـار، أبي بكر، أحمد بن الحسـين بن علي البيهقي، المتوفى سـنة (٤٥٨هـ)، وثـق أصولـه وخـرج أحاديثه وعلق عليـه: عبد المعطي أميـن قلعه جي،

الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي؛ باكستان، ودار قتيبة، دمشق، بيروت، ودار الوعي، حلب، القاهرة، ودار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، القاهرة.

١١٦. المغني، أبي محمد، موفق الدين، عبد الله ابن أحمد بن قدامة المقدسي، المتوفى سنة (٦٢٠هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح الحلو، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض.

١١٧. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، المتوفى سنة (٩٧٧هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

١١٨. مقاييس اللغة، أبي الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، المتوفى سنة (٣٩٥هـ)، دار الفكر، بيروت.

١١٩. المقدمات الممهدات، أبي الوليد، محمد بن أحمد بن محمد، المعروف بابن رشد الحفيد، المتوفى سنة (٥٩٥هـ)، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ.

١٢٠. المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، تأليف برهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح ت ٨٨٤هـ، تحقيق د، عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، مكتبة الرشد، الرياض.

١٢١. الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، للإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

١٢٢. منار السبيل في شرح الدليل، إبراهيم بن ضويان، مؤسسة قرطبة.

١٢٣. الموسوعة الفقهية الكويتية، إعداد: مجموعة من الباحثين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت.

١٢٤. موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي، علي أحمد الندوي، توزيع: دار عالم المعرفة، ١٤١٩هـ.

١٢٥. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي ت ٧٤٨هـ، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر.

١٢٦. نصب الراية لأحاديث الهداية، تأليف العلامة جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي (٧٦٢هـ)، نشر المجلس العلمي.

١٢٧. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين، محمد بن أبي العباس أحمد الرملي، الشهير بالشافعي الصغير، المتوفى سنة (١٠٠٤هـ)، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٦هـ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، محمد محمود الحلبي وشركاه.

١٢٨. النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، محمد رجب البيومي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت.

١٢٩. الوسيط في المذهب، أبي حامد، محمد بن محمد الغزالي، المتوفى سنة (٥٠٥هـ)، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، دار السلام، القاهر

١٣٠. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (٦٨١هـ)، تحقيق د، إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

١٣١. وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربية، صلاح الصاوي، دار الأندلس الخضراء.

١٣٢. مواقع الشبكة العالمية للمعلومات:

١٣٣. موقع مجلس الإفتاء الأوربي، على العنوان:

.http://www, e-cfr, org/ar/index, php, ?articled=257

١٣٤. موقع رابطة علماء الشريعة بأمريكا الشمالية، على العنوان:

http://www, kantakji, com/figh/files/Riba/108, doc

محتويات البحث:

الطلاق المعلق

إعداد
د. صباح بنت حسن إلياس
الأستاذ المشارك بقسم الشريعة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة أم القرى

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الخلق والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم أجمعين.

إن العلاقة الزوجية هي رابطة وثيقة كما وصفها الله عز وجل بقوله: ﴿وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ [النساء: ٢١]، وذلك لما يترتب عليها من حياة أفرادٍ يُكَوِّنون باجتماعهم نواة المجتمع، لكن قد تعتري تلك العلاقة بعض منغصات الحياة، والتي تؤدي إلى حَلِّ تلك الرابطة وفكِّ عقدتها، نظراً لما يتعرض له المرء من ضغوط وكدٍ ونكد في معيشته، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ﴾ [البلد: ٤] أي في مشقة وتعب، والذي ينتج عنها الكثير من الضغوط التي قد تزيد وتنخفض، والتي قد يتصرف معها الإنسان بما لا يتوافق مع الرشد والصواب، وخاصة عند حصول الخلافات والمنازعات الزوجية، إذ قد يتفوه الرجل بعبارات تتضمن الطلاق تهديداً أو منعاً أو تخويفاً أو عقوبة أو تأديباً، مستعملاً فيها ألفاظ الطلاق بأنواعها الصريح منها والكناية، تنجيزاً أو تعليقاً.

وصيغ التعليق من الصيغ المستعملة بوجه عام في استخدامات الناس المتنوعة، على الصعيد الخاص والعام، في حال الرضا والغضب، ولها في الشريعة الإسلامية أحكام متنوعة بين الخصوص والعموم، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ

كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وفي هذا البحث المختصر سأتكلم عن الطلاق فيما لو علقه الزوج على أمر ما، معناه وأنواعه وحكم كل نوع، وذلك نظراً لأهمية هذا الموضوع والتي تتجلى في الآتي:

١. عبارات التعليق هي من الأساليب اللغوية الدارجة في ألسنة الناس عموماً، في مجالات كثيرة منها النذر واليمين وسائر العقود.

٢. يترتب على التعليق أحكام شرعية خاصة وعامة يجب الالتزام بها والوقوف عندها.

٣. الطلاق أمر هام يجب العناية به، لما يترتب عليه من فك عقدة الزوجية مؤقتاً أو مؤبداً، وتعليقه يترتب عليه الكثير من الأحكام التي اختلف فيها العلماء قديماً وحديثاً، كيمين الطلاق، والطلاق في الحيض والمعلق عليه، وهو من الأمور المستمرة والمتجددة في حياة الناس ويكثر تساؤلهم فيه، واستفتاؤهم عنه، قديماً وحديثاً، لذا كان من الضروري تسليط الضوء عليه، سواء كان بصورة تفصيلية أو مختصرة.

ونظراً لأن الفقهاء توسعوا كثيراً في الحديث عن الطلاق المعلق، ويصعب الإلمام بتلك الأحكام بصورتها المفصلة كما في الرسائل العلمية والكتب التخصصية، لذا وددت تسليط الضوء على هذا الموضوع بشيء من الاختصار والتركيز والترتيب والتنظيم، والذي يستلزم تنقيح الأقوال والأدلة ومناقشتها واستخراجها من بطون أمهات الكتب على اختلاف المذاهب، وخاصة أنه من الموضوعات المتداخلة في كتب الفقه، والذي يحتاج إلى دراية ومعرفةٍ وتمرسٍ في قراءة النصوص وفهمها، وهذا الاختصار والتنظيم ليتوافق مع خصائص المجلات العلمية، وليكون أقرب إلى التَّعرفِ والفَهمِ

للقارئ، وأيسر عند إرادة الرجوع إلى حكم فيه دون الغوص في التفصيلات الجانبية، أو الحاجة إلى التَّعمقٍ في فهم النصوص الفقهية، والتي قد تشُغل القارئ أو الباحث عن مراده.

وقد نهجت فيه منهج البحث في الفقه المقارن، والذي يتمثل في المنهج الوصفي الوثائقي، والذي يعتمد عرضَ الآراء والمذاهب، مأخوذةً من مصادرها، وأدلة كل مذهب مرتبةً في عرضها بحسب ترتيب قوة مصادر الأدلة، كما هو معروف، بتقديم الأدلة من القرآن الكريم ويتبعها ما هو مأخوذ من السنة ثم الإجماع ثم القياس والعقل، وهكذا، وبحسب توافر الأدلة لكل مسألة، ثم مناقشتها، والترجيح بينها ما أمكن، وقد اعتمدت في الغالب أيضاً في ذلك (أي في الترجيح) على المصادر تقويةً لما أُرجحُه وأختارُه.

وقد تفترق مسائل البحث عن بعضها في عرضها، طولاً وقصراً، بحسب شدة الخلاف وقوته، وبحسب عرض الفقهاء لها طولاً وقصراً في كتبهم، بل قد يجد القارئ أن بعضهم قد تناول بعض المسائل دون البعض الآخر، فيعز الكلام فيها، ويقل الاستشهاد لها، والاستدلال عليها، وقد تخلو من الترجيح لعدم الحاجة إلى ذلك لقلة الخلاف.

وفي تخريج الأحاديث والآثار قد أكتفي بما ورد في الصحيحين أو أحدهما، وإلا اعتمدتُ كتبَ السنن الأربعة وغيرها من كتب الحديث والتخريج، وقد لا أجد في كتب الحديث والتخريج نصَ الحديث المستشهَد به في المرجع الفقهي (حيث يعتمد بعض الفقهاء على الرواية بالمعنى) فأشير إلى ما ذُكر فيه في كتب التخريج.

ولقد قسمت البحث إلى المباحث الرئيسية الآتية:

المبحث الأول: معنى التعليق وحكمه، ويتضمن ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى التعليق.

المطلب الثاني: أنواع التعليق.

المطلب الثالث: حكم التعليق.

المبحث الثاني: التعليق بعد عقد النكاح (التعليق في الملك)، ويتضمن أربعة مطالب:

المطلب الأول: التعليق على الشرط، ويتضمن أربعة فروع:
الأول: هل الطلاق المعلق على شرط، يمين؟
الثاني: حكم يمين الطلاق.
الثالث: التعليق على المشيئة.
الرابع: التعليق على المستحيل.

المطلب الثاني: التعليق على الزمن.

المطلب الثالث: التعليق بالصفة، ويتضمن فرعاً واحداً:
حكم وقوع الطلاق في الحيض.

المطلب الرابع: حكم الوطء زمن التعليق.

المبحث الثالث: التعليق قبل عقد النكاح (التعليق بالملك).

وهذه المباحث تختلف طولاً وقصراً، بحسب الموضوعات التي يشملها كل مبحث، والمندرجة تحت عنوانه، وقد قدمت على تلك المباحث **تمهيداً** يتضمن معنى الطلاق لغة واصطلاحاً توطئة لأحكام تعليقه، وختمتها **بالخاتمة** وضمَّنتها أهم النتائج المستفادة من البحث.

التمهيد

قال تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، فأصل الطلاق في اللغة اسم من طَلَقَ بالتخفيف، بمعنى التخلية والإرسال، ومنه: انطلق الرجل ينطلق انطلاقاً، وأطلقته إطلاقاً، قال تعالى: ﴿ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ مَا كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾ [المرسلات: ٢٩]، ومن المجاز: رجل طِلق اللسان -بالفتح والكسر- وطليقه أي فصيحه، قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿وَيَضِيقُ صَدۡرِي وَلَا يَنطَلِقُ لِسَانِي﴾ [الشعراء: ١٣]، ومن المجاز أيضاً قولهم طلُقت المرأة طلاقاً فهي طالق: إذا بانت من زوجها، ويقال طلَقت بالفتح، والضم أكثر، ويقال: أنت طالق، ولا يقال: طالقة، قال ابن الأنباري: إذا كان النعت منفرداً به الأنثى دون الذكر لم تدخله الهاء نحو طالق وطامث وحائض، ويقال: طالقة إن شاء الله غداً، لأن الصفة غير واقعة، قال الليث: كذلك كل فاعلة تُستأنف لزمتها الهاء. كما يقال: أطلقها بعلها طلَّقها إطلاقاً وتطليقاً[1]، إلا أنهم لكثرة استعمال اللفظين فرقوا بينهما، ليكون التطليق مقصوراً في الزوجات، وبذلك أُنزل القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: ١] والاسم منه الطلاق[2].

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٣/ ٤٢٠، ٤٢١) (ط ل ق)، تاج العروس (٦/ ٤٢٤، ٤٢٥) (ط ل ق)، المصباح المنير (ص٣٧٦) (ط ل ق).

(٢) الكشف والبيان (تفسير الثعلبي) (٢/ ١٦٩).

والطـلاق في الاصطلاح هو: رفع قيد النكاح بلفظ مخصوص[1]، وأشـار بعضهم إلى اللفظ المخصـوص فقال: حل عقد النكاح بلفظ الطلاق ونحوه[2]، وأشـار آخرون إلـى أنّ حل العقد قد يكون كلاً أو جزءاً فقال: حل عقد النكاح أو بعضه[3].

(١) فتح القدير (٣/ ٤٦٣).
(٢) مغني المحتاج (٣/ ٢٧٩).
(٣) كشاف القناع (٥/ ٢٣٢).

المبحث الأول
معنى التعليق وأنواعه وحكمه

المطلب الأول
معنى التعليق

التعليق في اللغة: يقال: علق الشيء بالشيء ومنه وعليه تعليقاً، أي ناطه، وتعلق الشيء: لزمه[١].

اصطلاحاً: هو ربط حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى[٢].

المطلب الثاني
أنواع التعليق[٣]

النوع الأول: التعليق بعد عقد النكاح:

ويُطلق عليه الفقهاء التعليق في الملك، وهو تعليق الرجل طلاق المرأة وهي زوجة له، وهو ثلاثة أنواع:

(١) انظر: تاج العروس (علق) (٧/ ٢٣).

(٢) الكليات (ص٥٥٢)، الدر المختار (مع حاشية ابن عابدين) (٣/ ٣٤١).

(٣) تختلف تقسيمات العلماء للتعليق في الطلاق، حيث أدخل بعضهم التعليق بالزمن ضمن التعليق بالصفة، وهذا التقسيم أوضحها وأقربها للفهم والاستيعاب والتطبيق. انظر: المبسوط (٦/ ٩٦)، بدائع الصنائع (٣/ ١٣١، ١٣٢)، التهذيب (٦/ ٤٥)، الحاوي (١٣/ ٨٤).

١. معلق بشرط، كقوله: أنت طالق إن دخلت الدار.

٢. معلق بزمن، أو مضاف إلى المستقبل، كقوله: أنت طالق غداً.

٣. معلق بصفة، كقوله: أنت طالق إن حضت.

النوع الثاني: التعليق قبل عقد النكاح:

ويُطلق عليه الفقهاء التعليق بالملك، وهو تعليق طلاق المرأة على ما لو تزوجها مستقبلاً.

مثاله: أن يقول الرجل لأجنبية: إن تزوجتك فأنت طالق، أو يقول: إن تزوجت فلانة فهي طالق.

المطلب الثالث
حكم تعليق الطلاق

اختلف العلماء في حكم تعليق الطلاق بين الصحة وعدمها على فريقين:

الفريق الأول: الظاهرية[١]:

قالوا: لا يصح تعليق الطلاق بسائر أنواعه، ولا يقع الطلاق به.

الفريق الثاني: جمهور العلماء (الحنفية[٢] والمالكية[٣] والشافعية[٤] والحنابلة[٥]):

قالوا: يصح تعليق الطلاق، في الجملة على خلافٍ بينهم في بعض التفاصيل.

(١) المحلى (١٠/ ٢١٣).

(٢) بدائع الصنائع (٣/ ١٢٦)، الاختيار (٣/ ١٤٠).

(٣) مقدمات ابن رشد (٢/ ٢٦٣)، الشرح الكبير (دردير) (٢/ ٣٨٩)، مواهب الجليل (٤/ ٦٨)، هذا وقد ذكر المالكية أن حكم التعليق الكراهة وقيل: الحرمة.

(٤) التهذيب (٦/ ٤٥)، فتح العزيز (٩/ ٥٩)، روضة الطالبين (٨/ ١١٤).

(٥) الشرح الكبير (مع المغني) (٨/ ٣٨٠)، المبدع (٧/ ٣٢٤)، كشاف القناع (٥/ ٢٨٤).

حجة الظاهرية في عدم صحة التعليق:

١. إنه لم يأت قرآن ولا سنة بوقوع الطلاق بذلك. وقد علمنا الله تعالى الطلاق على المدخول بها وغير المدخول بها، وليس هذا فيما علمنا(١)، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾ [الطلاق: ١].

٢. إن كل طلاق لا يقع حين إيقاعه، فمن المحال أن يقع بعد ذلك في حين لم يوقعه فيه(٢).

٣. لا يصح تعليق الطلاق قياساً على النكاح والرجعة حيث لا يصح فيهما التعليق، كمن قال: إذا دخلت الدار فقد راجعت زوجتي المطلقة، أو قال: قد تزوجتك(٣).

اعتُرض عليهم:

١. لا يصح قياس الطلاق على النكاح والرجعة لخطورتهما حيث لا يصح فيهما تعليق؛ لأنهما استباحه للبضع بخلاف الطلاق.

٢. إن تعليق النكاح منافٍ للمقصود، أما الطلاق فهذا التعليق لا ينافيه(٤).

حجة الجمهور على صحة التعليق:

من الكتاب:

١. عموم آيات الطلاق لم تفرق بين المنجز والمعلق، من ذلك: قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

---

(١) المحلى (١٠/ ٢١٣).

(٢) المحلى (١٠/ ٢١٣).

(٣) انظر: المحلى (١٠/ ٢١٣).

(٤) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته (٩/ ٦٩٧٥).

٢. قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

وجه الدلالة:

العقود هي ما عقده المرء على نفسه ويدخل في العقود عقد اليمين والنذر وسائر العقود اللازمة في الشرع[١]، والوفاء بها واجب، فإذا ألزم نفسه شرطاً وجب الوفاء به.

من السنة:

١. قوله: ﷺ «المسلمون على شروطهم»[٢].
وجه الدلالة: الحديث صريح وعام في اعتبار ما يشترطه الشخص على نفسه أو على الآخرين.

٢. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن التلقي، وأن يبتاع المهاجر للأعرابي، وأن تشترط المرأة طلاق أختها»[٣].
وجه الدلالة: مفهوم الحديث أن المرأة إذا اشترطت ذلك فطلق أختها وقع الطلاق، لأنه لو لم يقع لم يكن للنهي عنه معنى[٤].

٣. سئل ابن عمر رضي الله عنهما: طلق رجل امرأته البتة إن خرجت. فقال ابن عمر رضي الله عنهما: «إن خرجت فقد بتت منه وإن لم تخرج فليس بشيء»[٥].

---

(١) انظر: مقدمات ابن رشد (٢/ ٢٦٢).

(٢) أخرجه الترمذي: كتاب الأحكام، باب ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس (ص٤١٦) (١٣٥٦) وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأبو داود: كتاب الأقضية، باب في الصلح (ص٥٧٠) (٣٥٩٣)، قال الألباني: صحيح، إرواء الغليل (٥/ ١٤٢) (١٣٠٣).

(٣) أخرجه البخاري: كتاب الشروط، باب الشروط في الطلاق (٥/ ٣٩٨) (٢٧٢٧).

(٤) انظر: فتح الباري (٥/ ٣٩٨).

(٥) أخرجه البخاري: كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره والسكران والمجنون (٩/ ٤٨١).

٤. عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه كان يقول في رجل قال لامرأته هي طالق إلى سنة: «هي امرأته يستمتع منها إلى سنة»(١).

٥. عن سعيد بن المسيب والحسن وعطاء -رحمهم الله- أنهم قالوا: «إن بدأ بالطلاق أو أخر فهو أحق بشرطه»(٢).

من العقل:

الطلاق من باب الإسقاطات، وما كان من باب الإسقاطات يجوز تعليقه على شرط كالعتق(٣). والذي يدل على صحة التعليق في العتق:

١. ما روي عن أبي ذر قال لغلام له: هو عتيق إلى الحول(٤).

٢. ثم إن الشرع ورد بالتدبير -وهو تعليق العتق بالموت- فالطلاق والعتق يتقاربان في كثير من الأحكام، وبناءً على ذلك يجوز التعليق في كثير من الأحكام(٥).

اعترض عليهم:

أولاً: إن هذا في كل عقد أمر الله تعالى بالوفاء به، أو ندب إليه، لا في كل عقد جملة، ولا في معصية، ومن المعاصي أن يطلق بخلاف ما أمر الله به(٦).

---

(١) أخرجه البيهقي: كتاب الخلع والطلاق، باب الطلاق بالوقت والفعل (٧/ ٣٥٦).

(٢) أخرجه البخاري تعليقاً: كتاب الشروط، باب الشروط في الطلاق (٥/ ٣٩٨)، وأخرجه عبد الرزاق موصولاً: كتاب الطلاق، باب الرجل يحلف بالطلاق في فعل شيء ويقدم الطلاق (٦/ ٣٧٨) (١١٢٧٣).

(٣) انظر: فتح العزيز (٩/ ٥٩، ٦٠).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة: كتاب الطلاق، باب لا يطلق حتى يحل الأجل (٤/ ٧٠) (١٧٨٩٦).

(٥) انظر: فتح العزيز (٩/ ٥٩، ٦٠).

(٦) المحلى (١٠/ ٢١٣).

ثانياً: إن الطلاق المعلق على أجل ونحوه مشترط بشرط ليس في كتاب الله فهو باطل[١] وقد قال ﷺ: «ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل »[٢].

والراجح -والله تعالى أعلم-:

هو ما ذهب إليه الجمهور من صحة تعليق الطلاق وذلك:

- لأن التقييد بالشروط في الكتاب والسنة لا يحيط به الحصر، فضلاً عن كلام العرب وهو يجري في جميع الأبواب[٣].
- إن الطلاق المعلق ليس بمعصية، لما ورد عن الصحابة والتابعين من صحة التعليق فيه.
- إن الوفاء بالعقود يكون ابتداءً وانتهاءً، أي حال العقد وحال الحل، فيجب الالتزام بالشرط فيه.

الحكمة من التعليق:

إن المرأة قد تخالف الرجل في بعض مقاصده فتفعل ما يكرهه، وتمتنع عما يرغب فيه، ويكره الرجل طلاقها من حيث إنه أبغض المباحات، ومن حيث إنه يرجو موافقتها، فيحتاج إلى تعليق الطلاق بفعل ما يكرهه أو ترك ما يريده، فإما أن تمتنع ولا تفعل فيحصل غرضه، أو تخالف فتكون هي المختارة للطلاق[٤].

---

(١) انظر: المحلى (١٠/ ٢١٥).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الشروط، باب الشروط في الولاء (فتح الباري) (٥/ ٤٠٠) (٢٧٢٩)، ومسلم: كتاب العتق، باب الولاء لمن أعتق (١٠/ ١٤٦).

(٣) انظر: السيل الجرار (٢/ ٣٤٩، ٣٥٠).

(٤) فتح العزيز (٩/ ٥٩، ٦٠).

المبحث الثاني
التعليق بعد عقد النكاح
(التعليق في الملك)

المطلب الأول
التعليق على الشرط

التعليق على الشرط هو: ربط حصول مضمون جملة بحصول مضمون أخرى بحرف الشرط، تسمى الأولى جملة الشرط، والثانية جملة الجزاء.

أو هو: ترتيب شيء غير حاصل على شيء حاصل أو غير حاصل بـ(إنْ) أو إحدى أخواتها[1]. فالشرط هو تعليق شيء على شيء[2].

جملة الشرط: ما دخل فيها حرف الشرط، وهي ما جعلها الحالف علماً على حصول الجزاء[3].

جملة الجزاء: ما علق بالشرط، وقد يكون مانعاً من تحصيل الشرط إذا كان الشرط مرغوباً عنه لوقاحة عاقبته، وقد يكون حاملاً على تحصيله لحسن عاقبته[4].

(١) المبدع (٧/ ٣٢٤)، كشاف القناع (٥/ ٢٨٤).

(٢) مختصر النحو (ص٢١٩).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٢١).

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

أدوات الشرط[1]:

إما حروف وإما أسماء، **والحروف** هي:

- (إن، إذما) وهي تفيد التعليق فقط.
- (لو) امتناع لامتناع.
- (لولا) امتناع لوجود.
- (لما) وجود لوجود.
- (كلما) تدل على الزمان وهي تفيد التكرار.

والأسماء هي:

- (مَن) للعاقل.
- (ما ومهما) لغير العاقل.
- (أين، أنى، حيثما) تدل على المكان.
- (متى، أيان) تدلان على الزمان.
- (كيفما) يدل على الحال.
- (إذا) لما يستقبل من الزمان.
- (أي) لجميع المعاني المتقدمة.

التراخي أو الفور في حروف الشرط[2]:

حروف الشرط على التراخي حال الإثبات، مثل قوله: «متى دخلت فأنت طالق» يقتضي أي زمان دخلتِ فأنت طالق، وذلك شائع في الزمان كله، فأي زمان دخلت وجدت الصفة.

(١) انظر: التطبيق النحوي (ص٦٦-٦٩)، النحو الكافي (ص٢٢٠-٢٢٣)، (ص٢٣١-٢٣٦) شرح قطر الندى (ص٩٦-١٠١)، مختصر النحو (ص٢١٩-٢٢١)، (ص٢٢٣).

(٢) التهذيب (٦/ ٥٧)، المغني (٨/ ٣٥٤، ٣٥٥).

وهـي على الفور حال النفي ما عـدا (إن) و(إذا). فقوله: «متى لم تدخلـي فأنـت طالق»، فـإذا مضى عقيـب اليمين زمن لـم تدخل فيه وجـدت الصفة فيقـع الطلاق علـى الفور؛ لأنها اسـم لوقـت الفعل فيقدر به، ولهذا يصح السـؤال به، فيقـال: متى دخلت؟ أي أيّ وقت دخلت.

أما (إن) فلا تقتضي وقتاً، فقوله: «إن لم تدخلي» لا يقتضي وقتاً إلا ضـرورة أن الفعـل لا يقع إلا في وقت، فهـي مطلقة في الزمان كله.

وقـال بعضهـم[1]: (مَن) كذلك، لأنها ليسـت من أسـماء الزمان، وإنما تعم الأشـخاص، فإن قال: مَـن لم أطلقها منكن فهي طالق، لم تطلـق واحدة منهن، إلا أن يتعذر طلاقهـا أو ينوي وقتاً أو تقوم قرينة بفور، فيتعلق به.

و(إذا) فيها وجهان:

- قيل للتراخي؛ لأنها تسـتعمل شـرطاً بمعنى (إنْ). وتسـتعمل بمعنـى (متـى) و(إن)، فـإذا احتملـت الأمريـن فاليقيـن بقاء النكاح فلا يزول بالاحتمال.
- وقيل: للفور؛ لأنها اسم لزمن مستقبل فتكون مثل (متى).

والتعليق على الشرط نوعان:

- التعليق على شرط في الماضي.
- التعليق على شـرط في المستقبل، والكلام سيكون إن شاء الله تعالى في هذا النوع من الشرط.

---

(١) انظر: الفروع (٥/ ٤٢٧)، المبدع (٧/ ٢٢٩).

فروع

الفرع الأول: هل الطلاق المعلق على شرط يمين[(١)]؟

قال الظاهرية[(٢)]: ليس بيمين، فلا يأخذ حكمها.

حجتهم: قوله ﷺ: «من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله »[(٣)].

وجه الدلالة:

- إن اليمين لا تكون إلا بالله؛ لأنه يقصد بها تعظيم المقسم به والمستحق للتعظيم هو الله تعالى؛ لأن ذلك عبادة والعبادة لا تجوز إلا لله تعالى[(٤)].
- نهى عن الحلف بغير الله، فكل حلف بغير الله فهو معصية وليس يميناً[(٥)].

(١) اليمين في اللغة: الجهة والجارحة، ضد اليسار، واليمين: الحلف، وسمي الحلف يميناً لأنهم كانوا إذا تحالفوا ضرب كل واحد منهم يمينه على يمين صاحبه، فسمي الحلف يميناً مجازاً، واليمين أيضاً: القوة والشدة، قال تعالى: ﴿لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ﴾ [الحاقة: ٤٥].
انظر: المصباح المنير (٢/ ٦٨٢) (يمن)، تاج العروس (يمن) (٩/ ٣٧١).
وفي الاصطلاح: عقد يقوى به عزم الحالف على الفعل والترك. وإنما يُحتاج إلى التقوية إما لضعف الداعي إلى الإقدام الصارف عن الإحجام في الأول، ومقصوده الحمل على المطلوب، وإما لعكسه في الثاني ومقصوده المنع عن الهروب، فيتعلق الحنث والبر بوجود المحلوف عليه إقداماً كان أو إحجاماً، الكليات (ص٩٨٥). أو هي تقوية أحد طرفي الخبر بذكر الله تعالى، التعريفات (ص٢٥٩).

(٢) المحلى (١٠/ ٢١١)، بدائع الصنائع (٣/ ٢).

(٣) أخرجه مسلم في أول كتاب الأيمان (١١/ ١٠٦) واللفظ له، والنسائي: كتاب الأيمان والنذور، باب التشديد في الحلف بغير الله تعالى (ص٥٨٢) (٣٧٦٤)، والبخاري بلفظ آخر: كتاب الأيمان والنذور، باب لا تحلفوا بآبائكم (١١/ ٦٤٥، ٦٤٦) (٦٦٤٦)، والحميدي: أحاديث عبد الله بن عمر بن الخطاب (٢/ ٣٠١) (٦٨٦)، وأبو داود بلفظ: «أو ليسكت»: كتاب الأيمان والنذور، باب في كراهية الحلف بالآباء (ص٥٢٣) (٣٢٤٩).

(٤) بدائع الصنائع (٣/ ٢).

(٥) المحلى (١٠/ ٢١٢).

وقال الجمهور (الحنفية[١]، المالكية[٢]، الشافعية[٣]، الحنابلة[٤]): **الطلاق المعلق على شرط يمين**، على خلافٍ بينهم في شرطه، قال البابرتي: واليمين في الطلاق عبارة عن تعليقه بأمر، بما يدل على معنى الشرط، فهو في الحقيقة شرط وجزاء، سمي يميناً لما فيه من معنى السببية[٥].

حجتهم:

١. قال ﷺ: «من حلف بطلاق أو عتاق، واستثنى فلا حنث عليه»[٦]. وجه الدلالة: إنه سماه حلفاً، والحلف واليمين من الأسماء المترادفة الواقعة على مسمى واحد، والأصل في الإطلاق الحقيقة[٧].

٢. اليمين مأخوذة من القوة، قال تعالى: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [الحاقة: ٤٥] أي بالقوة، ومنه سميت اليد اليمين يميناً، لفضل قوتها على الشمال عادة، ومعنى القوة موجود في النوعين جميعاً، فالحالف يتقوى بها على الامتناع عن المرهوب، وعلى التحصيل في ا لمرغوب، وهذا موجود في الحلف بالطلاق والعتاق، فإن الحالف بهما يتقوى به على الامتناع من تحصيل الشرط خوفاً من الطلاق والعتاق[٨].

(١) المبسوط (٦/ ٩٨)، بدائع الصنائع (٣/ ٢)، حاشية ابن عابدين (٣/ ٣٤٢).
(٢) المدونة الكبرى (٢/ ١١٥)، مقدمات ابن رشد (٢/ ٢٦٥)، مواهب الجليل (٤/ ٦٧).
(٣) التهذيب (٦/ ٥٢)، الحاوي (١٣/ ٨٤)، فتح العزيز (٩/ ١١٨).
(٤) المغني (٨/ ٣٣٥)، الفتاوى الكبرى (٣/ ٤)، الفروع (٥/ ٤٤١)، كشاف القناع (٥/ ٣٠١).
(٥) العناية (مع فتح القدير) (٤/ ١١٤).
(٦) بحثت عن الحديث بهذا اللفظ في مظانِّه ولم أجده، لذا قال الزيلعي: غريب بهذا اللفظ، نصب الراية (٣/ ٢٣٤).
(٧) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٢).
(٨) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٢، ٣)، فتح القدير (٤/ ١١٤).

٣. اليميـن بالطلاق فيها معنى اليمين بـالله أيضاً من جهة أخرى، وذلـك أن الطـلاق يجب على الشـخص بالشـرط كما تجب الكفارة على الحالف بالله تعالى بالحنث، يمين الطلاق تنعقد في المسـتقبل من الأزمـان كما تنعقد اليمين بـالله، كما يكون يميـن الطلاق في الماضي إما واقع وإما سـاقط، كاليمين بالله الـذي يكـون في الماضي إمـا لغو، أو حالـف على صدق فلا تجـب فيه الكفـارة، وإمـا غمـوس[١] أعظم مـن أن تكون فيه كفـارة، ويأثم إذا حلـف على الغيب أو علـى الكذب أو على الشـك، كمـا يأثـم فـي اليميـن بـالله إذا حلف على شـيء من ذلك[٢].

والراجـح -والله تعالـى أعلـم-: هـو قـول الجمهور بـأن التعليق على شـرط يمين، وذلك للاشتراك بين اليمين والطلاق المعلق على شـرط، في المعنى والغـرض والخصائص، قال ابـن العربي: اليمين ربط العقد بالامتناع والترك أو الإقدام على فعل، بمعنى معظم حقيقة أو اعتقـاداً، والمعظم حقيقة كقوله: والله لا دخلت الدار أو لأدخلن، والمعظـم اعتقـاداً كقوله: إن دخلـت الدار فأنت طالـق أو أنت حر، والحريـة معظمـة عنده، لاعتقاده عظيم ما يخـرج عن يده من الحرية والطلاق[٣].

ركن اليمين:

ذكر شرط وجزاء مربوط بالشرط معلق به[٤].

---

(١) اليمـين الغمـوس: اليمـين الكاذبـة، أو التي يُقتطع بها حق إنسـان، سـميت بذلك لأنها تغمس صاحبها في النار.

(٢) انظر: مقدمات ابن رشد (٢/ ٢٦٥).

(٣) أحكام القرآن، لابن العربي (٢/ ٦٤٢).

(٤) بدائع الصنائع (٣/ ٢٢).

هل يشترط في يمين الطلاق معنى الحمل أو المنع؟

القول الأول: الحنفية[(١)] وبعض الحنابلة[(٢)]: لا يشترط ذلك، فيمين الطلاق هو تعليقه على شرط، أي شرط كان، وعندهم: المعلق بالمشيئة، والمعلق بالصفة، كقوله: إذا حضت فأنت طالق، ليس بيمين، لأن كلاً من المشيئة والصفة، ليس شرطاً لوقوع الجزاء[(٣)].

القول الثاني: الجمهور (المالكية[(٤)]، الشافعية[(٥)]، الحنابلة[(٦)]): يشترط فيه ذلك، فيمين الطلاق هو: تعليقه على شرط يقصد به الحث على الفعل أو المنع منه كقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو تصديق خبر وتكذيبه، كقوله: أنت طالق، لقد قدم زيد، وعندهم: المعلق بالمشيئة والمعلق بالصفة والزمن كقوله: إن جاء غد فأنت طالق، ليس بيمين[(٧)].

حجة الحنفية القائلين على عدم اشتراط معنى الحث والمنع:

١. المرجع في معرفة الأسماء أهل اللغة، وهم يسمون الشرط والجزاء يميناً من غير مراعاة معنى الحمل والمنع[(٨)].

٢. إن ذلك يسمى حلفاً عرفاً، لما فيه من معنى السببية، فيتعلق الحكم به[(٩)].

---

(١) بدائع الصنائع (٣/ ٢٢)، العناية (مع فتح القدير) (٤/ ١١٤).
(٢) منهم القاضي في قولٍ له، وأبو الخطاب، المغني (٨/ ٣٣٥، ٤٢١).
(٣) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٢٢)، فتح القدير (٤/ ١١٩).
(٤) مقدمات ابن رشد (٢/ ٢٦٥).
(٥) التهذيب (٦/ ٢٦٥)، الحاوي (١٣/ ٨٤)، فتح العزيز (٩/ ١١٨).
(٦) المغني (٨/ ٣٣٥)، الفتاوى الكبرى (٣/ ٤)، المبدع (٧/ ٣٥٠، ٣٥١).
(٧) انظر: المدونة الكبرى (٢/ ١١٤، ١١٥)، الحاوي (١٣/ ٨٤)، فتح العزيز (٩/ ١١٨).
(٨) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٢٢).
(٩) انظر:، المغني (٨/ ٣٣٥)، المبدع (٧/ ٣٥١).

٣. معنى المنع والحمل من أعراض اليمين وثمراتها، وحقائق الأسماء تتبع حصول المسميات بذواتها، وذلك بأركانها، لا بمقاصدها المطلوبة منها[١]، بمنزلة الربح بالبيع والولد بالنكاح، فانعدام المنع والحمل لا يخرج التصرف عن كونه يميناً، كانعدام الربح في البيع والولد في النكاح، لأن وجود التصرف بركنه لا لحصول المقصود منه[٢].

٤. في الشرط معنى القسم من حيث كونه جملة غير مستقلة دون الجواب، فأشبه قوله: «والله وبالله وتالله»[٣].

حجة الجمهور:

١. إن حقيقة الحلف القسم، وإنما سمي تعليق الطلاق على شرط حلفاً تجوزاً؛ لمشاركته الحلف في المعنى المشهور، وهو الحث أو المنع أو تأكيد الخبر، وما لم يوجد فيه هذا المعنى لا يصح تسميته حلفاً[٤].

٢. لأن الشرط هو ما كان في وجوده في المستقبل خطر، وهو أن يكون ممكن الوجود وممكن العدم، وما كان ممكن الوجود لا محالة لا يصلح أن يكون شرطاً، فلا يكون يميناً[٥].

والراجح -والله تعالى أعلم-: هو قول الجمهور، بأنه يُشترط في يمين الطلاق معنى الحمل والمنع، وذلك: لأننا حملنا الطلاق المعلق على اليمين، للعلة الجامعة بينهما، وهي معنى الحمل

---

(١) بدائع الصنائع (٣/ ٢٢).

(٢) بدائع الصنائع (٣/ ٢١).

(٣) انظر:، المغني (٨/ ٣٣٥)، المبدع (٧/ ٣٥١).

(٤) المغني (٨/ ٣٣٥)، انظر: المبدع (٧/ ٣٥٠، ٣٥١)، فتح العزيز (٩/ ١١٨).

(٥) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٢٢)، المبدع (٧/ ٣٥٠).

والمنع، وليس لمجرد الاستعمال اللغوي، لذا كان وجود تلك العلة معتبراً.

صيغة اليمين بالطلاق: صيغتان:

١. صيغة القسم: كقوله الطلاق يلزمني لأفعلن كذا، أو عليّ الطلاق لأفعلن كذا[١].

٢. صيغة الجزاء: كقوله: إن فعلت كذا فأنت طالق.

الفرع الثاني: حكم يمين الطلاق.

القول الأول: جمهور الفقهاء[٢]: يقع الطلاق بوجود الشرط، فإن لم يوجد الشرط لا يقع الطلاق.

القول الثاني: الظاهرية[٣]: بناءً على مذهبهم بعدم صحة التعليق وعدم وقوع الطلاق به، لا يقع الطلاق في يمين الطلاق أصلاً.

القول الثالث: قول ابن تيمية[٤]:

- إن كان قصده وقوع الطلاق عند وجود الجزاء ليس بيمين، ولا كفارة فيه، بل يقع الطلاق به إذا وجد شرطه.
- إن كان قصده الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب سواء بصيغة القسم أو الجزاء فهي يمين وفيها الكفارة بالحنث.

---

(١) مواهب الجليل (٤/ ٦٧)، الفتاوى الكبرى (٣/ ٣)، كشاف القناع (٥/ ٢٧٦).

(٢) منهم أصحاب المذاهب الأربعة، بناءً على مذهبهم في صحة التعليق ووقوع الطلاق بوجود الشرط المعلق عليه، لكن عند المالكية إن كان الشرط مما لا صبر عليه، تنجز الطلاق، كقوله: أنت طالق إن قمت، لغير وقت معين، لأنه متحقق الوقوع، انظر: الخرشي (٤/ ٥٦).

(٣) المحلى (١٠/ ٢١١)، الفتاوى الكبرى (٣/ ١١).

(٤) الفتاوى الكبرى (٣/ ٤)، (٤/ ٥٧٥).

حجة الجمهور:

١. قوله ﷺ: «المسلمون على شروطهم»[١]، وقوله ﷺ: «إن أحق الشرط أن يوفى به ما استحللتم به الفروج»[٢].

وجه الدلالة: إنه التزم أمراً عند وجود شرط فيلزمه ما التزمه، وهو التزم إيقاع الطلاق فيقع الطلاق[٣].

٢. الآثار الواردة عن الصحابة والدالة على وقوع الطلاق المعلق بوجود الشرط، منها ما ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما فيمن طلّق امرأته البتة إن خرجت، فقال ابن عمر رضي الله عنهما: «إن خرجت فقد بانت منه، وإن لم تخرج فليس بشيء»[٤].

حجة الظاهرية[٥]:

١. قوله: «من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله»[٦].

وجه الدلالة: لا يمين إلا ما سماه الله يميناً، فكل حلف بغير الله فهو معصية وليس يميناً.

٢. إن الحلف بالطلاق ونحوه ليس بيمين فيكون لغواً كالحلف بالمخلوقات.

حجة ابن تيمية:

١. قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم: كتاب النكاح، باب الوفاء بالشرط في النكاح (٩/ ٢٠١)، واللفظ له، والدارمي: كتاب النكاح، باب الشرط في النكاح (٢/ ١٤٣).

(٣) الفتاوى الكبرى (٣/ ١١).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) المحلى (١٠/ ٢١٢)، الفتاوى الكبرى (٣/ ١١).

(٦) سبق تخريجه.

وجه الدلالة: نص عام في كل يمين يحلف بها المسلمون[١].

٢. قال ﷺ: «من حلف على يمين فقال إن شاء الله فقد استثنى فلا حنث عليه»[٢].

وجه الدلالة[٣]: هذا حكم الاستثناء في اليمين بالله، وقد أدخل فيه الفقهاء حكم الاستثناء في الطلاق والعتاق والنذر، فكذلك يدخل يمين الطلاق في قوله ﷺ: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه»[٤].

٣. عن أخوين من الأنصار كان بينهما ميراث فسأل أحدهما صاحبه القسمة فقال: إن عدت تسألني القسمة فكل مالي في رتاج[٥] الكعبة، فقال عمر رضي الله عنه: إن الكعبة غنية عن مالك، كفر عن يمينك وكلّم أخاك، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يمين عليك، ولا نذر في معصية الرب ولا في قطيعة الرحم وفيما لا يملك»[٦].

---

(١) انظر: الفتاوى الكبرى (٣/ ٥١٦).

(٢) أخرجه الترمذي واللفظ له: كتاب النذور والأيمان، باب ما جاء في الاستثناء في اليمين (ص٤٧١، ٤٧٢) (١٥٣٥) وقال: حديث حسن، وأبو داود: كتاب الأيمان والنذور، باب الاستثناء في اليمين (ص٥٢٤) (٣٢٦١)، وابن ماجه: كتاب الكفارات، باب الاستثناء في اليمين (ص٣١٣) (٢١٠٥)، والنسائي: كتاب الأيمان والنذور، باب الاستثناء (ص٥٩١) (٣٨٣٠) ٩)، قال الألباني: صحيح، إرواء الغليل (٨/ ١٩٨) (٢٥٧١).

(٣) انظر: الفتاوى الكبرى (٣/ ٥٢٤، ٥٢٥).

(٤) أخرجه مسلم كتاب الأيمان، باب من حلف يميناً فرأى غيرها خيراً منها (١١/ ١١٤).

(٥) الرتاج: بالكسر الباب العظيم، والباب المغلق، يقال: أرتجْتُ الباب إرتاجاً أي أغلقته إغلاقاً وثيقاً، والمقصود أنه نذر ماله هدياً وليس المراد نفس الباب. انظر: المصباح المنير (ص٢١٨) (أَرْتَج).

(٦) أخرجه أبو داود: كتاب الأيمان والنذور، باب اليمين في قطيعة الرحم (ص٥٢٦) (٣٢٧٢)، وابن حبان (الإحسان بترتيب صحيح بن حبان) كتاب الأيمان، باب ذكر نفي جواز مضي المرء في أيمانه ونذوره التي لا يملكها أو يشوبها بمعصية الله جل وعلا (٦/ ٢٧٧) (٤٣٤٠).

وجه الدلالة: إن عمر أمر الذي حلف بصيغة الشرط بأن يُكفِّر عن يمينه، إذن اليمين تُطلق على اليمين بالله، وكذا في حال إيجاب ما ليس بواجب من الصدقة والصيام والحج أو الهدي[١].

٤. ورد عن عائشة وحفصة وأم سلمة وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم أنهم أفتوا ليلى بنت العجماء حينما قالت: كل مملوك لها حر، وكل مال لها هدي، وهي يهودية ونصرانية، إن لم يطلق مولاها أبو رافع امرأته، قالوا: «كفري عن يمينك وخلِ بين الرجل وامرأته»[٢].

وجه الدلالة: هذا نذر اللجاج والغضب[٣] وتجوز فيه الكفارة[٤]، وقياساً عليه يمين الطلاق إن قصد به الحث أو المنع، تجوز فيه الكفارة[٥].

مع أن العتق قربة وطاعة، فقد أفتوا بأن العتق لا يلزمها، وتجزئ الكفارة، فكذلك الطلاق لا يلزم بطريق الأولى[٦].

٥. عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «الطلاق عن وطر، والعتق ما ابتغي به وجه الله»[٧].

وجه الدلالة: بيّن ابن عباس رضي الله عنهما أن الطلاق إنما يقع ممن غرضه أن يوقعه، لا لمن يكره وقوعه كالحالف به والمكره عليه[٨].

---

(١) انظر: الفتاوى الكبرى (ابن تيمية) (٣/ ٥٢٣).

(٢) أخرجه الدارقطني: كتاب النذور (٤/ ١٦٣، ١٦٤) (١٣، ١٤).

(٣) نذر اللجاج والغضب هو: الذي يخرجه مخرج اليمين، للحث على فعل شيء، أو المنع منه، غير قاصدٍ به النذر ولا القربة، انظر: المغني (١١/ ٣٣٣).

(٤) انظر: فتح العزيز (١٢/ ٢٤٩)، المغني (١١/ ٣٣٣).

(٥) انظر الفتاوى الكبرى (٣/ ٥).

(٦) انظر الفتاوى الكبرى (٣/ ٥).

(٧) أخرجه البخاري موقوفاً: كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره (٩/ ٤٨١).

(٨) الفتاوى الكبرى (٣/ ٥).

٦. إن الطلاق المعلق إن كان المقصود منه الحث والمنع فهو في معنى اليمين وليس لليمين في الكتاب والسنة إلا حكمان: إما أن تكون منعقدة محرمة ففيها الكفارة، وإما أن لا تكون منعقدة محرمة كالحلف بالمخلوقات فليس فيها كفارة، فإن كانت هذه من أيمان المسلمين فقد دخلت في قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢]، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩][(١)].

٧. إن الحالف هو الذي يلتزم ما يكره وقوعه عند المخالفة، كقوله: إن فعلت كذا فأنا يهودي أو نصراني، ونسائي طوالق وعبيدي أحرار وعليّ المشي إلى بيت الله، فهذا ونحوه يمين، بخلاف من يقصد وقوع الجزاء من ناذر ومطلق ومعلق، فإنه يقصد وقوع الجزاء اللازم عند وقوع الشرط الملزوم، سواء كان الشرط مراداً له أم مكروهاً، أو غير مراد له[(٢)].

٨. القياس على المكره، فإنه لو جرى على لسانه كلام لغير قصد، لم يلزمه شيء، لأن مقصوده إنما هو دفع المكروه عنه، فهو لم يقصد حكمها ولا قصد التكلم بها ابتداءً، فكذلك الحالف إن قال: إن لم أفعل كذا فعليّ الحج أو الطلاق، ليس يقصد التزام الحج أو الطلاق، ولا تكلم بما يوجبه ابتداءً، وإنما قصده الحض على ذلك الفعل أو منع نفسه منه، فإذا لم يكن قاصداً للحكم ولا سببه وإنما قصده عدم الحكم لم يجب أن يلزمه الحكم[(٣)].

(١) انظر الفتاوى الكبرى (٣/ ٥١٢، ٥١٣).
(٢) انظر: الفتاوى الكبرى (٣/ ٤، ٥).
(٣) انظر: الفتاوى الكبرى (٣/ ٥٢٨، ٥٢٩).

اعترض الجمهور على استدلال ابن تيمية:

أولاً: القول بأن قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢] عام يدخل فيه يمين الطلاق فيه نظر من وجهين[١]:

١. إن المفهوم من مطلق اليمين هو اليمين بالله تعالى فقط، ويجوز أن يكون التعريف بالألف واللام والإضافة في قوله: ﴿عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ [المائدة: ٨٩]، وقوله: ﴿تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢] منصرفاً على اليمين المعهودة عليهم، وهي اليمين بالله، فلا يُعلم من اللفظ إلا المعروف عندهم، والحلف بالطلاق ونحوه لم يكن معروفاً عندهم[٢].

٢. لو كان اللفظ عاماً فقد علمنا أنه لم يدخل فيه اليمين التي ليست مشروعة كاليمين بالمخلوقات، فلا يدخل الحلف بالطلاق ونحوه لأنه ليس من اليمين المشروعة، لقوله: «من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت»[٣].

أُجيب على هذا الاعتراض من وجهين[٤]:

١. إن العموم في الآية لفظي ومعنوي، فإن اليمين المعقودة توجب منع المكلف من الفعل، فشُرعت التحلة لهذه العقدة بمناسبة التخفيف والتوسعة، وهذا موجود في اليمين بالعتق والطلاق أكثر من غيرهما من أيمان نذر اللجاج والغضب، ففي الطلاق ضرر في الدين والدنيا، أما الدين فإنه مكروه

(١) انظر: الفتاوى الكبرى (٣/ ٥١٨).
(٢) انظر: الفتاوى الكبرى (ابن تيمية) (٣/ ٤، ٥).
(٣) أخرجه البخاري: كتاب الأيمان والنذور، باب لا تحلفوا بآبائكم (١١/ ٦٤٥، ٦٤٦) (٦٦٤٦)، ومسلم: كتاب الأيمان (١١/ ١٠٥، ١٠٦)، وتقدم تخريج الحديث بلفظ آخر.
(٤) انظر: الفتاوى الكبرى (٣/ ٥١٦، ٥١٨).

باتفاق الأمة مع استقامة الحال إما كراهة تحريم أو تنزيه، وضرر الدنيا فإنه لو خُيِّر أحدهما بين أن يخرج من ماله ووطنه وبين الطلاق لاختار فراق ماله ووطنه على الطلاق.

٢. لفظ اليمين يشمل الأيمان كلها، بدليل أن الله تعالى قال: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١]، ثم قال: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢] فاقتضى أن نفس تحريم الحلال يمين (وهو ليس يميناً بالله) لهذا أفتى جمهور الصحابة أن في تحريم الحلال يمينٌ مكفَرة إما كفارة كبرى كالظهار، وإما كفارة صغرى كاليمين بالله، وما زال السلف يسمون الظهار يميناً.

ثانياً: إن معنى الوطر في قوله: «الطلاق عن وطر»[١] أن لا يُطلق الرجل امرأته إلا عند الحاجة كالنشوز[٢].

ثالثاً: إن موجب القول في اليمين (القسم) أو نذر اللجاج هو وجوب الصدقة والحج، وهو متعلق بالذمة، فيمكن أن يخير بين أدائه وأداء غيره (بالكفارة) لأن الكفارة يمكن أن تكون عن الواجب كالصوم على العاجز، والصوم الواجب في ذمة الميت، أما العتق والطلاق فإن موجب الكلام وجودهما فإذا وجد الشرط وجد العتق والطلاق وإذا وقعا لم يرتفعا بعد وقوعهما؛ لأنهما لا يقبلان الفسخ[٣].

أجيب على هذا الاعتراض من وجهين[٤]:

١. إن التكفير في الحلف بالطلاق والعتاق ليس تكفيراً لهما وإنما هو تكفير للحلف بهما، كما أنه إذا حلف بالصلاة

(١) سبق تخريجه.
(٢) فتح الباري (٩/ ٤٨٦)، انظر: الفقه الإسلامي وأدلته (٩/ ٦٩٧٦).
(٣) انظر: الفتاوى الكبرى (٣/ ٥١٢، ٥١٣).
(٤) انظر: الفتاوى الكبرى (٣/ ٥٢٧، ٥٣٧).

والصيام والصدقة والحج والهدي ونحو ذلك في نذر اللجاج والغضب فإنه لم يكفر الصلاة والصيام والحج، وإنما يكفر الحلف بهم وإلا فالصلاة لا كفارة فيها وكذلك هذه العبادات لا كفارة فيها لمن يقدر عليها.

٢. لو سلمنا أن المعلق بالفعل هنا وجود الطلاق والعتاق، والمعلق هناك وجوب الصدقة والحج والصيام، لكن ليس موجب الشرط ثبوت هذا الوجوب، بل تجزئه كفارة يمين عند وجود الشرط، فإن كان عند وجود الشرط لا يثبت ذلك الوجوب فكذلك عند الشرط لا يثبت هذا الوجود.

والراجح –والله تعالى أعلم–: هو قول ابن تيمية، بأن يمين الطلاق إن كان قصده بها الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب سواء بصيغة القسم أو الجزاء فهي يمين وفيها الكفارة بالحنث، وذلك للآتي:

- إن الجمهور متفقون على تسمية هذا النوع من التعليق باليمين كما تقدم، لاشتراكهما في المعنى، فيجب اعتبار هذا المعنى وأن له أثراً في الحكم.
- لقد ألحق جمهور الفقهاء يمين الطلاق بأحكام اليمين الأخرى مثل الاستثناء، إذاً هي تلحق اليمين أيضاً في التكفير حين الحنث.
- إن الحكمة من التكفير في اليمين بالله المنعقدة حين الحنث، هي التخفيف على الناس لكثرة استعمالهم لليمين في الحض والمنع، فتلحق بها اليمين التي يعظم فيها الضرر ويفدح عند الحنث فيها.

الفرع الثالث: التعليق على المشيئة.

كقوله: أنت طالق إن شئت، أو إن شاء زيد، أو إن شاءت الملائكة، أو إن شاء الله.

أولاً: التعليق بمشيئة البشر، وينقسم إلى نوعين:

النوع الأول: إن كانت ممن تصح مشيئته، ويتوصل إلى علمها، كقوله: أنت طالق إن شئت، أو أنت طالق إن شاء فلان.

حكمه: يقف الطلاق على اختيار مَن علق الطلاق بمشيئته ونطقه بذلك، عند الجميع (الحنفية[1] والمالكية[2] والشافعية[3] والحنابلة[4]) ويتقيد بالمجلس إن كان قوله على وجه المخاطبة، وإلا فلا يضره التراخي، وقال الحنفية يتقيد بالمجلس الذي علم فيه بالتعليق.

وذلك:

١. لأن المشيئة وما في القلب أمر باطن لا يُعلم، وله دليل ظاهر وهو العبارة باللسان فيقام مقامه ويتعلق الحكم به[5].

٢. ويتقيد بالمجلس لأن التعليق حينئذٍ استدعاء رغبةٍ وجوابٍ منها، فينزل منزلة القبول في العقود[6].

---

(١) بدائع الصنائع (٣/ ١٥٩)، فتح القدير (٤/ ١٣٦).

(٢) المدونة الكبرى (٢/ ١١٥)، مواهب الجليل ومعه التاج والإكليل (٤/ ٧٦، ٧٩)، بداية المجتهد (٢/ ٧٩) الشرح الكبير (مع حاشية الدسوقي) (٢/ ٣٩٤).

(٣) التهذيب (٦/ ٩٧)، الحاوي (١٣/ ١٣٥)، فتح العزيز (٩/ ١٠٥).

(٤) المغني (٨/ ٣٧٨)، الفروع (٥/ ٤٥٠)، الإنصاف (٩/ ١٠٠، ١٠١).

(٥) انظر: فتح القدير (٤/ ١٣٦)، بداية المجتهد (٢/ ٧٩)، المغني (٨/ ٣٧٨)، المبدع (٧/ ٣٦٠)، كشاف القناع (٥/ ٣٠٩).

(٦) فتح العزيز (٩/ ١٠٥).

٣. ويصح متراخياً لأنه إزالة ملك معلق على المشيئة كالعتق[١].

النوع الثاني: التعليق بمشيئة من لم تصح مشيئته ولا يتوصل إلى علمها، كما لو علق الطلاق بمشيئة طفل لا يعقل المشيئة أو مجنون أو ميت، ومثله التعليق على مشيئة الملائكة والجن والبهائم.

حكمه: لم يقع الطلاق، عند الحنفية[٢] والمالكية في قول[٣] والشافعية[٤] والحنابلة[٥].

وذلك:

١. لأنه لا يوقف لهم على مشيئة[٦]، حيث لا مشيئة لهم[٧].

٢. لأنه لا حكم لمشيئتهم في التصرفات[٨]، فكذلك في التعليق عليها.

٣. لأن عبارة الصبي والصبية ملغاة في التصرفات كالمجنون[٩]، فلو قال لصغيرة: طلقي نفسك، فطلقت: لم يقع، فكذا إن علق بمشيئتها.

٤. لأنه تعليق للطلاق على المستحيل[١٠] فلا يقع.

---

(١) المبدع (٧/ ٣٦٠، ٣٦١)، كشاف القناع (٥/ ٣٠٩).
(٢) بدائع الصنائع (٣/ ١٥٩)، فتح القدير (٤/ ١٣٦).
(٣) المدونة الكبرى (٢/ ١٢٢)، بداية المجتهد (٢/ ٧٩)، التاج والإكليل (٤/ ٧٥)، ويقع الطلاق منجزاً في المذهب عندهم.
(٤) التهذيب (٦/ ٩٧)، نهاية المحتاج (٧/ ٣٥)، معني المحتاج (٣/ ٣٢٥).
(٥) الكافي (ص٦٨٩)، المبدع (٧/ ٣٦٢).
(٦) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ١٥٩).
(٧) انظر: التاج والإكليل (٤/ ٧٥).
(٨) انظر: التهذيب (٦/ ٩٧).
(٩) انظر: المبدع (٧/ ٣٦٢).
(١٠) انظر: الكافي (ص٦٨٩).

هل التعليق على المشيئة يمين:

ليس بيمين، وإنما هو تمليك عند الجميع[١]، وذلك:

١. لأنه تفويض المشيئة إليها فهو يتضمن تخييرها وتمليكها البضع، بمنزلة قوله: «اختاري» أو قوله: «أمرك بيدك»، أو «طلقي نفسك»، وهذا ليس بحلف بالطلاق، بدليل أن النبي ﷺ: (خيّر نساءه)[٢]، مع نهيه عن الحلف بالطلاق[٣].

٢. الشرط هنا منفي، فإن الحالف في الحلف يقصد منع الشرط بيمينه، وفي قوله: «أنت طالق إن شئت» لا يقصد منعها عن المشيئة[٤].

٣. لأن الحلف بما سوى الله عز وجل شرط وجزاء، ومشيئتها ليست بشرط؛ لأن شرط الطلاق ما جعل علماً على الطلاق، وهو ما يكون دليلاً على الطلاق، من غير أن يكون وجود الطلاق به؛ لأن ذلك يكون علةً لا شرطاً، ومشيئتها يتعلق بها وجود الطلاق، بل هي تطليق منها[٥].

ثانياً: التعليق بمشيئة الله تعالى، كقوله: أنت طالق إن شاء الله تعالى. ويسمى (الاستثناء العرفي).

---

(١) بدائع الصنائع (٣/ ٢٢)، التهذيب (٦/ ٩٢)، فتح العزيز (٩/ ١١٨)، المغني (٨/ ٣٣٥)، الفروع (٥/ ٤٤٢)، المبدع (٧/ ٣٥٠)، كشاف القناع (٥/ ٣٠٢).

(٢) عن عائشة قالت: «خيّرنا رسول الله ﷺ فاخترنا الله ورسوله» أخرجه البخاري: كتاب الطلاق، باب مَن خيّر أزواجه (٩/ ٤٥٥) (٥٢٦٢).

(٣) انظر: المبسوط (٦/ ١٠١)، فتح العزيز (٩/ ١٠٥، ١١٨).

(٤) انظر: المبسوط (٦/ ١٠١)، فتح العزيز (٩/ ١١٨).

(٥) بدائع الصنائع (٣/ ٢٢، ١٢٨، ١٢٩).

الاستثناء نوعان[1]:

- النوع الأول: الاستثناء الحقيقي أو الوضعي.
- النوع الثاني: الاستثناء العرفي أو المجازي.

الاستثناء الحقيقي أو الوضعي: أن يكون بلفظ موضوع للاستثناء وهو كلمة (إلا) وما يجري مجراها نحو (سوى) و(غير) و(خلا) و(حاشا) و(عدا) وأشباه ذلك[2].

الاستثناء العرفي أو المجازي[3]: هو التعليق بمشيئة الله تعالى. وهو ليس استثناء في الوضع؛ لانعدام كلمة الاستثناء، بل الموجود كلمة الشرط، إلا أنهم تعارفوا إطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع.

دليله:

- قوله تعالى: ﴿إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴿١٧﴾ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ﴿١٨﴾﴾ [القلم: ١٧-١٨]، أي لا يقولون: إن شاء الله تعالى[4] فسمى ذلك استثناء[5].

- قال ﷺ: «من حلف على يمين فقال إن شاء الله فقد استثنى، فلا حنث عليه»[6]، أشار إلى أن قول: (إن شاء الله) استثناء.

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ١٥٣، ١٥٤)، فتح القدير (٤/ ١٣٦)، الذخيرة (٤/ ٢١، ٢٢)، فتح العزيز (٩/ ٢٧).

(٢) انظر: الوافي في النحو (ص٣١٤)

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ١٥٤)، الذخيرة (٤/ ٢٢).

(٤) بدائع الصنائع (٣/ ١٥٤) انظر: فتح القدير (٤/ ١٣٦)، حاشية ابن عابدين (٣/ ٣٦٦).

(٥) انظر: العناية (مع فتح القدير) (٤/ ١٣٥).

(٦) أخرجه الترمذي واللفظ له: كتاب النذور والأيمان، باب ما جاء في الاستثناء في اليمين (ص٤٧٢) (١٥٣٥)، وقال: حديث ابن عمر حديث حسن، وأبو داود: كتاب الأيمان والنذور، باب الاستثناء في اليمين (ص٥٢٤) (٣٢٦١)، والإمام أحمد: مسند عبد الله ابن عمر (٢/ ١٠)، والنسائي بلفظ «فهو بالخيار إن شاء أمضى وإن شاء ترك»: كتاب الأيمان والنذور، باب الاستثناء (ص٥٩١) (٣٨٣٠)، وابن ماجه: كتاب الكفارات،=

- قال ﷺ: «قال سليمان: لأطوفن الليلة على تسعين امرأة كلٌ تلد غلاماً يقاتل في سبيل الله، فقال له صاحبه -قال سفيان: يعني الملك- قل: إن شاء الله، فنسي، فطاف بهن فلم تأت امرأة منهن بولد إلا واحدة بشق غلام»، فقال أبو هريرة: قال رسول الله ﷺ: «لو قال إن شاء الله لم يحنث وكان دركاً في حاجته»، وقال مرة: قال رسول الله ﷺ: «لو استثنى»[1] أطلق ﷺ على لفظ (إن شاء الله) أنه استثناء[2].

المناسبة بينه وبين الاستثناء الوضعي[3]:

معنى ظاهر لفظ الاستثناء، وهو المنع والصرف، لأن الشرط يُخرج من المشروط أحوال عدم الشرط، فهو مخرج لبعض الأحوال كما أن الاستثناء مخرج لبعض الأشخاص، وبعضهم يسمي الاستثناء الوضعي: استثناء تحصيل؛ لأنه يتكلم بالحاصل بعد الثنيا، والاستثناء العرفي: استثناء تعطيل؛ لأنه يتعطل الكلام به.

فيما يثبت حكم الاستثناء العرفي؟

يثبت في صيغ الإخبار وإن كان إنشاء إيجاب، لا في الأمر والنهي، فلو قال: اعتقوا عبيدي بعد موتي إن شاء الله، أو قال: بع عبدي هذا إن شاء الله: فلهم العتق وله البيع[4].

= باب الاستثناء في اليمين (ص٣١٣) (٢١٠٥)، والبيهقي: كتاب الخلع والطلاق، باب الاستثناء في الطلاق والعتق والنذور كهو في الأيمان لا يخالفها (٧/ ٣٦١)، قال الألباني: صحيح، إرواء الغليل (٨/ ١٩٨) (٢٥٧١).

(١) أخرجه البخاري: كتاب كفارات الأيمان، باب الاستثناء في الأيمان (١١/ ٧٣٣) (٦٧٢٠).

(٢) انظر: فتح الباري (١١/ ٧٣٨).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ١٥٤)، الذخيرة (٤/ ٢١).

(٤) انظر: فتح القدير (٤/ ١٣٦)، حاشية ابن عابدين (٣/ ٣٦٦).

حكم الاستثناء العرفي في الطلاق:

كما لو قال: أنت طالق إن شاء الله، اختلف العلماء فيه على قولين:

القول الأول: المالكية[(١)] والحنابلة[(٢)] قالوا: يقع الطلاق.

القول الثاني: الحنفية[(٣)] والشافعية[(٤)] قالوا: الاستثناء يقطع حكم الطلاق فلا يقع، كالاستثناء في اليمين.

أدلة المالكية والحنابلة على أن الاستثناء لا يقطع حكم الطلاق:

أولاً: من الكتاب:

١. قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍۗ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

وجه الدلالة: ذكر الطلاق ولم يفرق بين أن يستثني وبين أن لا يستثني فيحمل على عمومه[(٥)].

٢. قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡۚ﴾ [المائدة: ٨٩].

وجه الدلالة: الاستثناء أخو الكفارة، فلا يدخل في ذلك إلا اليمين الشرعية وهي الحلف بالله[(٦)].

(١) المدونة الكبرى (٢/ ١٢٢)، التاج والإكليل (٤/ ٧٤)، الشرح الكبير (دردير) (٢/ ١٢٩، ٣٩٢).

(٢) المغني (٨/ ٣٨٣)، الإنصاف (٩/ ١٠٤)، المبدع (٧/ ٣٦٣)، كشاف القناع (٥/ ٣١١).

(٣) بدائع الصنائع (٣/ ٢٧، ١٥٧)، فتح القدير (٤/ ١٣٦).

(٤) التهذيب (٦/ ٩٥)، الحاوي (١٣/ ١٣٢)، فتح العزيز (٩/ ٣٢)، وقال الشافعية: إن سبقت الكلمة إلى لسانه بتعوده لها كما هو الأدب، أو قصد التبرك بذكر الله تعالى وأراد الإشارة إلى أن الأمور كلها بمشيئة الله ولم يقصد تعليقاً محققاً لم يؤثر ذلك ووقع الطلاق.

(٥) المنتقى (٣/ ٢٤٦).

(٦) انظر: فتح الباري (١١/ ٧٣٥).

ثانياً: من السنة والآثار:

١. قال ﷺ: «من حلف واستثنى فلن يحنث»(١).
وجه الدلالة: مفهوم الحديث أن من حلف بغير الله حنث(٢).

٢. عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق إن شاء الله فهي طالق»(٣).

٣. عن ابن عمر وأبي سعيد رضي الله عنهما قال: «كنا معاشر أصحاب رسول الله ﷺ نرى الاستثناء جائزاً في كل شيء إلا في العتاق والطلاق»(٤).

من المعقول:

١. لأنه استثناء يرفع جملة الطلاق حالاً ومآلاً فلم يصح، كاستثناء الكل(٥)، وهو الاستثناء المستغرق كقوله: أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً، وكقوله: أنت طالق طلاقاً لا يقع عليك، حيث يقع الطلاق(٦).

---

(١) أخرجه ابن ماجه: كتاب الكفارات، باب الاستثناء في اليمين (ص٣١٣) (٢١٠٦) واللفظ له، والنسائي: كتاب الأيمان والنذور، باب الاستثناء (ص٥٩١) (٣٨٢٩)، والحميدي: أحاديث عبد الله بن عمر بن الخطاب (٢/ ٣٠٤) (٦٩٠)، وأخرجه أبوداود بلفظ «من حلف على يمين»: كتاب الأيمان والنذور، باب الاستثناء في اليمين (ص٥٢٤) (٣٢٦١)، والترمذي: كتاب النذور والأيمان، باب ما جاء في الاستثناء في اليمين (ص٤٧١، ٤٧٢) (١٥٣٥) وقال: حديث ابن عمر حديث حسن، وقال الألباني: صحيح، إرواء الغليل (٨/ ١٩٦) (٢٥٧٠).

(٢) انظر: الحاوي (١٣/ ١٣٢).

(٣) قال الألباني: لم أره عن ابن عباس من قوله، وإنما أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف عن الحسن وهو البصري... وإسناده صحيح، إرواء الغليل (٧/ ١٥٤) (٢٠٧١)، ورواية الحسن، أخرجها ابن أبي شيبة: كتاب الطلاق، باب ما قالوا في الاستثناء في الطلاق (٤/ ٨٢) (١٨٠٢٦).

(٤) ذكره في المغني (٨/ ٣٨٣).

(٥) المبدع (٧/ ٣٦٤).

(٦) انظر: فتح العزيز (٩/ ٣٣)، المغنى (٨/ ٣٨٣)، حاشية الدسوقي (٢/ ٣٩٢).

٢. لأنه استثناء حكم في محل، فلم يرتفع بالمشيئة كالبيع والنكاح(١).

٣. لأن الاستثناء يرفع الحكم كالكفارة، والكفارة تختص بالأيمان بالله دون غيرها، فوجب أن يكون الاستثناء كذلك(٢).

٤. لأنه إزالة ملك فلم يصح تعليقه على مشيئة الله كما لو قال: أبرأتك إن شاء الله(٣).

٥. هذا تعليق على ما لا سبيل إلى علمه حالاً ومآلاً، فأشبه تعليقه على المستحيلات، فيسقط الشرط ويقع الطلاق(٤).

٦. إن إجراء الطلاق على لسان قائله مشيئة من الله تعالى لإيقاعه، فوجب أن يقع لوجود شرطه.

٧. إن للاستثناء اختصاصاً باليمين بالله تعالى؛ لأنها يمين مشروعة مباحة، فجعل لمن حلف بها مخرجاً فيها بالاستثناء، كما جعل له مخرجاً بالكفارة، قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا﴾ [الطلاق: ٢]، واليمين بالطلاق ممنوع فلم يجعل له مخرجاً بالاستثناء كما لم يجعل له مخرجاً بالكفارة(٥).

٨. الحكم بوقوع الطلاق هنا تغليباً للتحريم، لأنه لا طريق لمعرفة مشيئة الله تعالى، فاليمين مشكوك في لزومها وعدمه، فالبقاء معها بقاء على فرج مشكوك فيه، وكما إذا اجتمع في شخص الحظر والإباحة يُغلب الحظر(٦).

(١) المغنى (٨/ ٣٨٣)، كشاف القناع (٥/ ٣١١).
(٢) انظر: الحاوي (١٣/ ١٣٢).
(٣) المغنى (٨/ ٣٨٣).
(٤) انظر: المغنى (٨/ ٣٨٣)، المبدع (٧/ ٣٦٤)، الحاوي (١٣/ ١٣٣).
(٥) المنتقى (٣/ ٢٤٦).
(٦) انظر: حاشية الدسوقي (٢/ ٣٩٢)، التاج والإكليل (٤/ ٧٤).

اعترض عليهم بما يأتي(١):

١. فرق بين الاستثناء والكفارة، إذ الاستثناء يرفع اليمين، والكفارة غير رافعة، لأن الاستثناء يمنع انعقاد اليمين، والكفارة لا تجب إلا بالحنث بعد انعقاد اليمين.

٢. ليس التعليق هنا على المستحيل لأن مشيئة الله ليست مستحيلة، ولا الكلام بها لغو، بل قد أمر الله بها وندب إليها بقوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤].

أدلة الفريق الثاني (الحنفية والشافعية) على أن الاستثناء يقطع حكم الطلاق، فلا يقع:

أولاً: من الكتاب:

١. قوله تعالى: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا﴾ [الكهف: ٦٩].

وجه الدلالة: إن استثناءه صحيح بدليل أنه لم يصر بترك الصبر مخلفاً في الوعد، ولولا صحة الاستثناء لصار مخلفاً في الوعد بعدم الصبر، والخلف في الوعد لا يجوز في حق النبي لأنه معصوم(٢).

٢. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٤]، قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠].

وجه الدلالة: لو لم يحصل بالاستثناء صيانة الخبر عن الخلف في الوعد لم يكن للأمر به معنى(٣).

---

(١) انظر: الحاوي (١٣/ ١٣٣).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ١٥٧).

(٣) بدائع الصنائع (٣/ ١٥٧).

إذاً: الاستثناء في كل شيء جائز من مجموع الآيات كلها، فيجوز في الطلاق أيضاً.

ثم إن الله تعالى لو أراد إمضاء هذا الطلاق ليسره لإخراجه بغير استثناء، فصح أن الله تعالى لم يرد وقوعه، إذ يسره لتعليقه بمشيئته تعالى، ومشيئته معروفة، لأن كل ما نفذ فقد شاء الله تعالى كونه[1].

ثانياً: من السنة:

١. قال ﷺ: «من حلف على يمين فقال إن شاء الله فقد استثنى، فلا حنث عليه»[2].

وجه الدلالة: هذا عام في كل يمين والحلف بالطلاق يمين فيأخذ حكمه فيصح فيه الاستثناء[3].

٢. عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال لامرأته: أنت طالق إن شاء الله تعالى، أو لغلامه: أنت حر إن شاء الله تعالى، أو عليّ المشي إلى بيت الله إن شاء الله فلا شيء عليه»[4] وهذا نص[5].

٣. عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق إن شاء الله فله استثناؤه ولا طلاق عليه»[6].

---

(١) المحلى (١٠/ ٢١٧).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) انظر: الحاوي (١٣/ ١٣٣).

(٤) أخرجه البيهقي: كتاب الخلع والطلاق، باب الاستثناء في الطلاق (٧/ ٣٦١)، وقال: قال أبو أحمد: وهذا الحديث بإسناده منكر ليس يرويه إلا إسحاق الكعبي، انظر: إرواء الغليل (٧/ ١٥٤) (٢٠٧١).

(٥) بدائع الصنائع (٣/ ١٥٧).

(٦) أخرجه البيهقي: كتاب الخلع والطلاق، باب الاستثناء في الطلاق (٧/ ٣٦١)، وقال: فيه حديث ضعيف عن معاذ بن جبل رضي الله عنه مرفوعاً، والدارقطني: كتاب الطلاق (٤/ ٣٥) (٩٤)، وعبد الرزاق: كتاب الطلاق، باب طلاق إن شاء الله تعالى (٦/ ٣٩٠) (١١٣٣١).

٤. قـال ﷺ: «من حلـف بطلاق أو عتاق وقال إن شـاء الله تعالى متصلاً به فلا حنث عليه»[١].

وجه الدلالة: الأحاديث المتقدمة صريحة في أن الاستثناء في الطلاق صحيح، وبالتالي لا يقع الطلاق.

٥. قال ﷺ: «من طلق واستثنى فله ثنياه»[٢].

ثالثاً: من المعقول:

١. لأنـه أتي بصورة الشـرط فيكـون تعليقاً من هـذا الوجه فيأخذ حكمه[٣]، فهو طـلاق علقه بصفة صحيحة، فوجب أن لا يقع قبل وجودها[٤]، ولا وقوف على مشيئة الله[٥].

٢. إنه تعليق بما لا يعلم وجوده، لأنا لا ندري أنه شـاء وقوع هذا الطلاق أو لم يشـأ، على معنى أن وقوع هذا الطلاق هل دخل تحت مشـيئة الله تعالـى أو لم يدخل، فإن دخـل وقع، وإن لم يدخل لا يقع؛ لأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فلا يقع بالشك[٦]، كما لو علقه على مشيئة زيد[٧].

(١) بحثت عن الحديث بهذا اللفظ في مظانِّه ولم أجده، وقد قال الزيلعي: غريب بهذا اللفظ، نصـب الرايـة (٣/ ٢٣٤)، وقد أوردت الحديث هنا لأنه قد اسـتدل به الحنفية في كتبهم. انظر: الهداية مع فتح القدير (٤/ ١٣٨).

(٢) أخرجـه الدارقطنـي عن معاذ بن جبل: كتاب الطلاق والخلـع والإيلاء (٤/ ٣٥) (٩٦) قال المحدث أبو الطيب آبادي: ذكره عبد الحق في أحكامه من جهة الدارقطني، وقال: في إسناده حميد بن مالك وهو ضعيف، التعليق المغني على الدارقطني (مع سنن الدارقطني) (٤/ ٣٥).

(٣) انظر: الهداية (مع فتح القدير) (٤/ ١٣٨)، البناية (٤/ ٥٦٣).

(٤) الحاوي (١٣/ ١٣٣).

(٥) انظر: التهذيب (٦/ ٩٥).

(٦) بدائع الصنائع (٣/ ١٥٧).

(٧) انظر: المغني (٨/ ٣٨٣)، المبدع (٧/ ٣٦٤).

٣. لأنـه طلاق عُلق بمشـيئة مَن له مشـيئة فوجـب أن لا يقع قبل العلـم بها[١]، والمشـيئة المعلـق عليها هنا غيب عنّـا لم يعلم وجودهـا، فـإذا لـم يعلم حصـول الوصـف المعلـق عليه لم يحكم بوقوع الطلاق[٢].

٤. قوله: «طالق إن شـاء الله» معناه: إن شـاء الله الطلاق بعد هذا، والله لا يشاؤه إلا بتكلم الزوج به بعد ذلك[٣].

٥. إن قوله: «إن شـاء الله» يقتضي حصول المشيئة وحدوثها بعد التعليـق، كمـا لو قال: إن شـاء زيد أو دخل الـدار، فإن اللفظ يقع على مشيئة ودخول يحدثان من بعد، ومشيئة الله قديمة لا يُتصور حدوثها[٤].

٦. إن حكم اليمين بالله مع عظم حرمتها يرتفع بمشيئة الله، فيكون رفع ما دونه في الحرمة من العتق والطلاق أولى[٥].

اعتـرض عليهـم الفريـق الأول القائـل بـأن الطـلاق المعلق على مشيئة الله يقع، بالآتي:

١. الطلاق والعتاق إنشـاء وليس بيمين حقيقة، وإن سـمي بذلك فمجاز، لا تترك الحقيقة من أجله[٦].

٢. إن الطـلاق إنما سـمي يمينـاً إذا كان معلقاً على شـرط يمكن تركه وفعله، ومجرد قوله: «أنت طالق» ليس بيمين حقيقة ولا مجازاً، فلم يمكن الاستثناء بعده[٧].

---

(١) الحاوي (١٣/ ١٣٣).

(٢) انظر: فتح العزيز (٩/ ٣٣).

(٣) انظر: المبدع (٧/ ٣٦٤)، الفروع (٥/ ٤٥٢).

(٤) انظر: فتح العزيز (٩/ ٣٣).

(٥) انظر: الحاوي (١٣/ ١٣٣).

(٦) المغني (٨/ ٣٨٣)، انظر: المبدع (٧/ ٣٦٤).

(٧) انظر: المغني (٨/ ٣٨٤)، المبدع (٧/ ٣٦٤).

٣. قولهم علقه على مشيئة لا تعلم، فيه نظر، حيث قد علمت مشيئة الله للطلاق بمباشرة الآدمي سببه، قال قتادة: قد شاء الله حين أذن أن يطلِّق، ولو قيل: إنها لم تعلم، فهو قد علقه على شرط يستحيل علمه، فيكون كتعليقه على المستحيلات يلغو، ويقع الطلاق في الحال(١).

٤. إن قوله أنت طالق إن شاء الله، ليس تعليقاً بشرط، لأن الشرط ما يكون معدوماً على خطر الوجود، ومشيئة الله تعالى أزلية لا تحتمل العدم، فكان هذا تعليقاً بأمر كائن فيكون تحقيقاً لا تعليقاً، كما لو قال: أنت طالق إن كانت السماء فوقنا(٢).

أجيب: إن قول الرجل: أنت طالق إن شاء الله هو تعليق على شرط من حيث الصورة، وليس تعليقاً بأمر كائن لأن دخول الوقوع تحت مشيئة الله غير معلوم(٣).

والراجح -والله تعالى أعلم- هو مذهب المالكية والحنابلة في أن الاستثناء هنا لا يقطع حكم الطلاق، وذلك للآتي:

١. إن قوله: أنت طالق، إنشاء، وليس بصيغة يمين، والاستثناء إنما يرفع حكم اليمين.

٢. إن الطلاق لا تحله الكفارة، وهي أغلظ على الحالف من النطق بالاستثناء، فلما لا يحله الأقوى لم يحله الأضعف(٤).

---

(١) انظر: المغني (٨/ ٣٨٤).

(٢) بدائع الصنائع (٣/ ١٥٧).

(٣) انظر: فتح القدير (٤/ ١٣٨).

(٤) انظر: فتح الباري (١١/ ٧٣٥).

مسألة: لو قال: «أنت طالق إن دخلت الدار إن شاء الله».

عند الحنابلة[1]، ورواية عند المالكية[2] قالوا: لا يقع الطلاق، إن نوى رد المشيئة إلى الفعل.

وذلك:

١. لأنه إذا علق الطلاق بشرط صار يميناً وحلفاً، فصح الاستثناء فيه[3]، لعموم قوله ﷺ: «من حلف على يمين فقال إن شاء الله فقد استثنى فلا حنث عليه»[4].

٢. عن عطاء وطاووس ومجاهد والنخعي والزهري قالوا: إذا قال الرجل لامرأته: أنت طالق إن لم أفعل كذا وكذا إن شاء الله فله ثنياه[5].

٣. لأنه نوى رد المشيئة إلى الفعل، حيث علقه على فعل يوجد بمشيئة الله، فمتى وُجد الفعل فما المانع من وقوعه؟[6] ومتى لم يُوجد لم يقع.

وعند المالكية في المذهب وفي الرواية الثانية للحنابلة، قالوا: يقع الطلاق.

وذلك لأن هذه يمين بطلاق فلم يؤثر الاستثناء فيها، وأصلها إذا كانت غير معلقة بصفة[7].

---

(١) المغني (٨/ ٣٨٤)، الإنصاف (٩/ ١٠٦)، كشاف القناع (٥/ ٣١١).

(٢) المنتقى (٤/ ٢٤٦)، التاج والإكليل (٤/ ٧٥)، حاشية الدسوقي (٢/ ٣٩٢)، الخرشي (٤/ ٥٧).

(٣) المغني (٨/ ٣٨٤).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة: كتاب الطلاق، باب ما قالوا في الاستثناء في الطلاق (٤/ ٨١) (١٨٠٢٣).

(٦) انظر: الإنصاف (٩/ ١٠٦).

(٧) انظر: المنتقى (٤/ ٢٤٦)، المغني (٨/ ٣٨٤).

والراجح بناء على ما تقدم في المسألة السابقة -والله أعلم- هو عدم وقوع الطلاق، لأن قوله: «أنت طالق إن شاء الله» ليس بيمين كما تقدم ترجيحه، بينما قوله هنا: «أنت طالق إن دخلت الدار إن شاء الله» تعليق على شرط أي يمين، وقد ورد عليه الاستثناء العرفي، والاستثناء يقطع حكم اليمين، فلا يقع الطلاق.

الفرع الرابع: التعليق على المستحيل.

هناك حالتان للتعليق على المستحيل:

الحالة الأولى: إن كان مما يستحيل وجوده حقيقة أو عقلاً وهو المستحيل لذاته، كقوله: أنت طالق إن ولج الجمل في سم الخياط، وكقوله: أنت طالق إن اجتمع الضدان، وكقوله: أنت طالق إن أحييت ميتاً، فللفقهاء فيه قولان:

القول الأول: الحنفية[(١)] والمالكية[(٢)] والشافعية[(٣)] والحنابلة[(٤)]: لا يقع الطلاق.

وذلك:

١. لأنه علقه على صفة ولم توجد الصفة المعلق عليها[(٥)]، والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط[(٦)].

٢. قد يكون الغرض من التعليق بغير الممكن أن يمتنع وقوع

---

(١) بدائع الصنائع (٣/ ١١، ٢٧، ١٣٢).

(٢) انظر: الشرح الكبير (مع حاشية الدسوقي) (٢/ ٣٩٤).

(٣) فتح العزيز (٩/ ٦٥).

(٤) المغني (٨/ ٣٨٥)، الفروع (٥/ ٤١٦، ٤١٧)، الإنصاف (٩/ ٤٣).

(٥) انظر: المغني (٨/ ٣٨٥)، المبدع (٧/ ٣١٣)، كشاف القناع (٥/ ٢٧٦).

(٦) الخرشي (٤/ ٥٩).

الطلاق حسب امتناع المعلق عليه[١]، أي لتأكيد النفي، كأنه يقول: طلاقك أمر لا يكون أصلاً ورأساً، كما لا يلج الجمل في سم الخياط، وكما لا يجتمع الضدان، قال تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]، أي لا يدخلونها رأساً[٢].

٣. لأن الحالف بالله تعالى يقصد بيمينه تحقيق البر والوفاء بما عهد وإنجاز ما وعد، ثم الكفارة تجب لدفع الذنب الحاصل بتفويت البر وهو الحنث، فإذا لم يكن متصور الوجود حقيقة لا يتصور الحنث، فلم يكن في انعقاد اليمين فائدة فلا تنعقد، لعدم إمكان البر والحنث[٣].

القول الثاني: وهو قول أبي يوسف[٤] ورواية عند الشافعية[٥] ورواية عند الحنابلة[٦]: يقع الطلاق.

وذلك:

١. لأنه أردف الطلاق بما يرفع جملته، ويمنع وقوعه في الحال، وفي الثاني، فلم يصح كاستثناء الكل، وكما لو قال: «أنت طالق طلقة لا تقع عليك أو لا تنقص عدد طلاقك»[٧].

٢. لأن التعليق يثبت إذا كان المعلق عليه مما يترقب حصوله، فإذا لم يكن كذلك بطل التعليق، وبقي التطليق من غير تعليق،

(١) انظر: فتح العزيز (٩/ ٦٥).
(٢) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٢٧).
(٣) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ١١، ١٢).
(٤) بدائع الصنائع (٣/ ١١، ٢٧).
(٥) فتح العزيز (٩/ ٦٥).
(٦) المغني (٨/ ٣٨٥)، الإنصاف (٩/ ٤٢)، المبدع (٧/ ٣١٣).
(٧) انظر: المغني (٨/ ٣٨٦)، المبدع (٧/ ٣١٣).

كما لو قال لغير المدخول بها: أنت طالق للسنة، يلغو الوصف ويقع الطلاق[1].

٣. لأن الحالف على فعل الممتنع كاذب حانث[2]، قال تعالى: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَا يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ﴾ إلى قوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّهُمْ كَانُواْ كَٰذِبِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [النحل: ٣٨-٣٩].

٤. لأن التعليق بما لا إمكان له مستنكر فيلغى، فيقع الطلاق.

٥. لأنه لو حلف على فعل متصور فصار ممتنعاً حنث، فهذا أولى[3].

والراجح -والله تعالى أعلم- هو قول الجمهور بعدم وقوع الطلاق، وذلك لأنه تعليق صحيح في صيغته، ولم يتحقق شرطه، فلا يقع.

الحالة الثانية: إن كان مما يستحيل وجوده عادةً وعرفاً، كقوله: أنت طالق إن طرت، أو صعدت السماء، أو أنت طالق إنْ قلّبت الحجر ذهباً.

قال الحنفية[4]، والمالكية[5] والشافعية[6] والحنابلة[7]: يصح التعليق، وبالتالي لا يقع الطلاق إلا إن وُجد الشرط.

وذلك:

---

(١) فتح العزيز (٩/ ٦٥).

(٢) انظر: المغني (٨/ ٣٨٦)، المبدع (٧/ ٣١٣).

(٣) انظر: المغني (٨/ ٣٨٦)، المبدع (٧/ ٣١٣).

(٤) المبسوط٦/ ١٣٩)، بدائع الصنائع (٣/ ١١).

(٥) انظر: الشرح الكبير (مع حاشية الدسوقي) (٢/ ٣٩٤).

(٦) فتح العزيز (٩/ ٦٥).

(٧) المغني (٨/ ٣٨٦)، المبدع (٧/ ٣١٣)، كشاف القناع (٥/ ٢٧٦).

١. لأنـه علق الطلاق على شـرط ممتنع وجـوده، ويلزم من عدم الشرط عدم المشروط[١].

٢. لأنـه ممكن في العقل، وفي قـدرة الله تعالى الإقدار عليه، وله وجـود، حيث وجد جنس ذلك في معجـزات الأنبياء عليهم السـلام، وكرامـات الأولياء. فقد أُسـري برسـول الله ﷺ[٢]، ورفع عيسـى -عليه السـلام-[٣]، وأُعطـي جعفر رضي الله عنه جناحين يطير بهما[٤]، فيصح التعليق عليه[٥].

المطلب الثاني

التعليق على الزمن

قال الجمهور (الحنفية[٦] والشـافعية[٧] والحنابلة[٨]): يصح تعليق

---

(١) انظر: الشرح الكبير (مع حاشية الدسوقي) (٢/ ٣٩٤).

(٢) قال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]، وقال ﷺ: «أُتيت بالبراق وهو دابة أبيض طويل، فوق الحمار ودون البغل، يضع حافره عند منتهى طرفه، قال: فركبته حتى أتيت بيت المقدس، قال: فربطته بالحلقة التـي يربط بـه الأنبياء، ثم دخلت المسـجد فصليـت فيه ركعتين» أخرجه مسـلم: كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ وفرض الصلوات (٢/ ٢١٠، ٢١١) واللفظ له.

(٣) قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عمران: ٥٥].

(٤) عن الشـعبي أن ابن عمر رضي الله عنه كان إذا سـلم على ابن جعفر قال: «السلام عليك يا ابن ذي الجناحـين» أخرجـه البخاري: كتاب فضائل أصحاب النبـي ﷺ، باب مناقب جعفر بن أبي طالب الهاشـمي رضي الله عنه (٧/ ٩٦) (٣٧٠٩)، وعن عبد الله بن جعفر قال: قال لي رسـول الله ﷺ: «هنيئاً لك أبوك يطير مع الملائكة في السماء» أخرجه الطبراني بإسناد حسن، ذكره في: فتح الباري (٧/ ٩٨)، مجمع الزوائد (٩/ ٢٧٦).

(٥) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ١٢)، فتح العزيز (٩/ ٦٥)، المغني (٨/ ٣٨٦)، المبدع (٧/ ٣١٥).

(٦) المبسوط (٦/ ١١٤)، بدائع الصنائع (٣/ ٢٢)، البناية (٤/ ٤١٩).

(٧) الحاوي الكبير (١٣/ ٥٤)، التهذيب (٦/ ٤٥)، فتح العزيز (٩/ ٦١).

(٨) المغني (٨/ ٣١٩، ٣٢١)، المبدع (٧/ ٣١٦)، كشاف القناع (٥/ ٢٧٧).

الطـلاق على الزمن المسـتقبل أو إضافته إليـه، كأن يقول: أنت طالق غداً، أو يوم كذا، أو في شـهر كذا، أو إلى سـنة أو شهر، أو إذا طلعت الشمس أو عند قدوم زيد.

حجتهم في ذلك:

١. ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يقول: «من قال لامرأته أنت طالق إلى رأس السنة أنه يطأها ما بينه وبين رأس السنة»(١).

٢. قياساً على العتق حيث يصح تعليقه على الزمن(٢)، وقد تقدم قول أبي ذر رضي الله عنه: «إن لي إبلاً يرعاها عبد لي وهو عتيق إلى الحول».

٣. لأنه إزالة ملك فيصح تعليقه بالصفات عموماً(٣).

٤. لأن الطـلاق إزالـة ملك لو عُلق بأجل معلـوم مجهول لم يزل قبله، فوجب إذا علق بأجل معلوم أن لا يزول قبله(٤).

٥. لأن الطلاق يحتمل الاختصاص بوقت دون وقت، فإذا جُعل الغد ونحوه ظرفاً، فإنه لا يقع قبله(٥).

٦. القياس على المداينة إلى أجل(٦)، حيث يتأجل الدين مع ثبوته ابتداءً.

٧. لأنـه تعليـق طـلاق بشـرط، فوجـب أن لا يقـع قبـل وجـود الشرط(٧).

---

(١) أخرجه البيهقي: كتاب الخلع والطلاق، باب الطلاق بالوقت والفعل (٧/ ٣٥٦).
(٢) المحلى (١٠/ ٢١٥)، انظر: الحاوي (١٣/ ٥٤).
(٣) المغني (٨/ ٣١٩).
(٤) الحاوي (١٣/ ٥٤).
(٥) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٢٥)، المبدع (٧/ ٣١٦)، كشاف القناع (٥/ ٢٧٧).
(٦) المحلى (١٠/ ٢١٥).
(٧) الحاوي (١٣/ ٥٤).

وقال المالكية[1]: **لا يصح تعليق الطلاق على زمن محقق الوجود مستقبلاً**، كقوله: أنت طالق إذا طلعت الشمس، ويقع الطلاق حالاً، لكن لو أضافه إلى زمن غير محقق، كأن يقول: أنت طالق يوم يجئ أبي، أو أنت طالق إذا قدم فلان، فإنه يمس امرأته حتى يجئ أبوه ويقدم فلان.

حجتهم في ذلك:

١. عن سعيد بن المسيب قال: إذا قال الرجل لامرأته: أنت طالق إلى سنة، فهي طالق حينئذ[2].

٢. إن الزوج جعل استباحة زوجته إلى أجل محدود مما يبلغه عمره في ظاهر الحال[3] فهو توقيت للنكاح، وهو لا يكون مؤقتاً بزمان لذلك لا يجوز أن يتزوجها شهراً[4]، فيكون شبيهاً بنكاح المتعة[5].

٣. إن الوطء في مثل هذه الحالة سيكون وطئاً في نكاح مؤقت لا يجوز، فيقع الطلاق حالاً تجنباً لذلك.

٤. هذا طلاق إلى أجل فهو باطل كالنكاح إلى أجل[6].

٥. إن عقد التحريم إلى أجل يوجب تعجيله كالمكاتبة، لما

(١) الشرح الكبير (دردير) ومعه حاشية الدسوقي (٢/ ٣٩٠)، مواهب الجليل ومعه التاج والإكليل (٤/ ٦٨)، المدونة الكبرى (٢/ ١١٦).

(٢) أخرجه سعيد بن منصور في سننه: كتاب الطلاق، باب من وقت للطلاق وقتاً (٢/ ١٠) (١٨٠١) واللفظ له، وعبد الرزاق في مصنفه: كتاب الطلاق، باب الطلاق إلى أجل (٦/ ٣٨٧) (١١٣١٦، ١١٣١٧).

(٣) انظر: الخرشي (٤/ ٥٥).

(٤) انظر: المغني (٨/ ٣١٩).

(٥) انظر: مواهب الجليل (٤/ ٦٨)، حاشية الدسوقي (٢/ ٣٩٠)، الحاوي (١٣/ ٥٤).

(٦) انظر: المحلى (١٠/ ٢١٤).

أوجبت الكتابة تحريمها بالعتق بعد الأداء، تعجل تحريمها بنفس الكتابة قبل الأداء[١].

وقال الظاهرية[٢]: **لا يصح تعليق الطلاق على زمن، ولا يقع ابتداءً،** بناء على مذهبهم في عدم صحة تعليق الطلاق بوجه عام، وذلك لأن الطلاق إلى أجل مشترط بشرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل[٣]، كما قال ﷺ: «ما كان من شرط ليس في كتاب الله عز وجل فهو باطل»[٤].

والراجح -والله تعالى أعلم- هو قول الجمهور بصحة تعليق الطلاق بالزمن، وذلك للتالي:

١. إن تعليق الطلاق على الزمن ليس توقيتاً للنكاح، وإنما هو توقيت للطلاق، وهذا غير ممتنع، فإن النكاح عقد يمتنع فيه دخول الأجل ففسد بالمعلوم والمجهول، والطلاق حد لا يفسد بالأجل المجهول، فمن الأولى أن لا يفسد بالمعلوم[٥].

٢. فرق بين النكاح والطلاق، فإن النكاح لا يجوز أن يكون معلقاً بشرط، والطلاق يجوز فيه التعليق[٦].

٣. لا يصح الاعتبار بالكتابة، لأن المكاتبة قد ملكت نفسها وملك المال عليها، فلم يجز أن يجمع بين ملك المال عليها وملك الاستمتاع بها كالخلع[٧].

---

(١) الحاوي (١٣/ ٥٤).

(٢) المحلى (١٠/ ٢١٣).

(٣) انظر: المحلى (١٠/ ٢١٥).

(٤) أخرجه البخاري: كتاب الشروط، باب الشروط في الولاء (٥/ ٤٠٠) (٢٧٢٩)، ومسلم: كتاب العتق، باب بيان أن الولاء لمن أعتق (١٠/ ١٤٦).

(٥) انظر: الحاوي (١٣/ ٥٥)، المغني (٨/ ٣١٩).

(٦) المغني (٨/ ٣١٩).

(٧) الحاوي (١٣/ ٥٥).

والتعليق على الزمن وإن كان بصيغة الشرط ليس بيمين عند الشافعية[١] والحنابلة[٢]، وذلك:

١. لأن الشرط لا يكون شرطاً إلا إذا كان في وجوده خطر، بأن يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد، والغد أو الزمن يأتي لا محالة، فلا يصلح شرطاً فلم يكن يميناً[٣].

٢. لأن اليمين ما يتضمن تحقيقه أمراً أو منعاً من شيء أو إقداماً على شيء، ولا يقدر الحالف على الامتناع من مجيء الغد، ولا على الإتيان به فلم يكن يميناً[٤].

وهو يمين عند الحنفية لوجود صيغة الشرط والجزاء[٥].

زمن وقوع الطلاق: دخول أول جزء من الوقت المعلق عليه[٦].

مسألة: لو قال لها: «أنت طالق إلى شهر أو إلى سنة»:

عند زفر ورواية لأبي يوسف[٧]: أنها تطلق في الحال[٨].

حجتهما:

١. إن قوله: «إلى شهر» لبيان الأجل، والأجل في الشيء لا ينفى

(١) التهذيب (٦/ ٥٢)، الحاوي (١٣/ ٨٤).
(٢) المغني (٨/ ٣٣٥)، المبدع (٧/ ٣٥٠)، كشاف القناع (٥/ ٣٠٢).
(٣) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٢٢).
(٤) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٢٢)، التهذيب (٦/ ٥٢)، الحاوي (١٣/ ٨٤)، المغني (٨/ ٣٣٥).
(٥) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٢٢)، حاشية ابن عابدين (٣/ ٣٤٢).
(٦) بدائع الصنائع (٣/ ١٣٣)، التهذيب (٦/ ٤٦)، المغني (٨/ ٣١٨)، الفروع (٥/ ٤٢٢)، المبدع (٧/ ٣١٦)، كشاف القناع (٥/ ٢٧٨، ٢٧٩).
(٧) المبسوط (٦/ ١١٤).
(٨) تقدم رأي الجمهور وترجيح قولهم في أول هذا المطلب، بأن هذه الصيغة ضمن صيغ التعليق على الزمن، (ص٣١٤).

ثبـوت أصله، أو لا يكـون إلا بعد أصله، كالأجل في الدين لا يكـون إلا بعـد وجـوب الدين، فكذلـك ذكر الأجـل هنا فيما أوقعـه لا ينفـي الوقوع فـي الحـال، ولكن يلغـو الأجل؛ لأن الواقع من الطلاق لا يحتمل ذلك الأجل[١].

٢. لأن قوله: «أنت طالق» إيقاع في الحال وقوله: «إلى شهر» تأقيت له وغاية، وهو لا يقبل التأقيت فبطل التأقيت ووقع الطلاق[٢].

٣. لأن قولـه: «إلـى شـهر» أجل لمـدة الطلاق وليس بشـرط في وقوعه[٣].

يُعترض عليهما بالآتي:

١. الواقع لا يحتمل الأجل لكن الإيقاع يحتمل ذلك، لأن عمله في التأخير والإيقاع يحتمل التأخير، وحرف (إلى) داخل على أصل الإيقاع فيكون عاملاً في تأخير الوقوع، كأنه قال: أنت طالق بعد مضي شهر، وكقول الرجل: (أنا خارج إلى سنة) أي بعد سنة[٤].

٢. لا فـرق بين قول القائل أنا خارج بعد شـهر وبيـن أن يقول أنا خارج إلى شهر، في أن الشهر أجل لكون الخروج بعده[٥].

٣. إن لفـظ: (أنـت طالـق إلـى شـهر) يحتمـل توقيـت الوقـوع، فكذلـك يحتمـل توقيت الإيقاع، فإذا احتمـل الأمرين لم يقع الطلاق بالشك[٦].

---

(١) المبسوط (٦/ ١١٤).

(٢) المبسوط (٦/ ١١٤).

(٣) الحاوي (١٣/ ٥٥).

(٤) المبسوط (٦/ ١١٤).

(٥) الحاوي (١٣/ ٥٥).

(٦) انظر: المغني (٨/ ٣٢٠).

المطلب الثالث
التعليق بالصفة

يصح تعليق الطلاق على الصفة عند القائلين بجواز التعليق، وذلك بأن يعلق الزوج طلاق زوجته على اتصافها بحال أو وضع أو هيئة معينة مما لا تقدر على دفعه.

مثاله: أن يقول لها: أنت طالق مريضة فيقع الطلاق بمرضها، لوصفها بالمرض عند الوقوع أشبه الشرط، فكأنه قال: أنت طالق إذا مرضت(١). وكذلك لو قال لها: أنت طالق إذا حملت، أو: إذا حضت فأنت طالق، ويكون طلاق بدعة، أو إذا طهرت فأنت طالق، ويكون طلاق سنة(٢).

قال قتادة: إذا قال: إذا حملت فأنت طالق ثلاثاً، يغشاها عند كل طهر مرة، فإن استبان حملها فقد بانت منه »(٣).

وانفرد المالكية(٤) بتفصيل في ذلك فقالوا: إن كانت الصفة متحققة الوقوع أو غالبة الوقوع، عقلاً أو عادة أو شرعاً وقع الطلاق في الحال، كما لو قال لامرأته (غير اليائسة والصغيرة): أنت طالق إذا

---

(١) انظر: كشاف القناع (٥/ ٢٤٨)، ولا فرق عند الحنابلة إن قال: مريضة بالرفع أو النصب، وفرّق الشافعية بينهما بأنه في حال النصب كان المرض شرطاً في وقوع الطلاق فلا تطلق قبله، وإن كان بالرفع كان جزاءً فتطلق في الحال، وهذا فيمن كان من أهل العربية، وإلا ففيه خلاف بين الأصحاب. انظر: الحاوي (١٣/ ٩٣، ١٧٢).

(٢) انظر: فتح العزيز (٩/ ٩٩)، المغني (٨/ ٣١٩، ٣٣٥)، المبدع (٧/ ٣٥٠).

(٣) أخرجه البخاري تعليقاً: كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق (٩/ ٤٨١)، وابن أبي شيبة موصولاً: كتاب الطلاق، باب ما قالوا في الرجل يقول لامرأته: إذا حملت فأنت طالق (٤/ ١١٣، ١١٤) (١٨٣٩٥).

(٤) انظر: انظر: المدونة الكبرى (٢/ ١١٨)، الشرح الكبير (مع حاشية الدسوقي) (٢/ ٣٩١)، التاج والإكليل، ومواهب الجليل (٤/ ٧٠، ٧١).

حضت، أو لامرأته الحامل: أنت طالق إذا وضعت، أو أنت طالق إن صليت، وكذا لو كانت الصفة مشكوكاً في تحققها حال التعليق، كما لو قال لامرأته الحامل: أنت طالق إن كان في بطنك غلام، أو قال لامرأته في طهر مسها فيه: أنت طالق إذا حملت[١].

والتعليق بالصفة ليس بيمين عند الجميع[٢]، وذلك:

١. لأن الشرط معناه العلامة، وهو ما جعله الحالف علماً لنزول الجزاء، والحالف ههنا لم يجعل قوله (إذا طهرت أو حضت) علماً لنزول الجزاء، وإنما جعله إيقاعاً للطلاق على وجه السنة أو البدعة[٣].

٢. إن يمين الطلاق هو طلاق معلق على شرط يقصد به الحث على الفعل أو المنع منه أو تصديق أو تكذيب خبر، والطلاق المعلق على صفة هو طلاق معلق على شرط لا تقدر على دفعه[٤].

فرع: وقوع الطلاق في الحيض.

اختلف العلماء في ذلك على فريقين:

الفريق الأول: الجمهور (الحنفية[٥] والمالكية[٦] والشافعية[٧]

---

(١) انظر: الشرح الكبير (مع حاشية الدسوقي) (٢/ ٣٩٠، ٣٩١)، الخرشي (٤/ ٥٦، ٥٧).

(٢) بدائع الصنائع (٣/ ٢٢)، حاشية ابن عابدين (٣/ ٣٤١)، الحاوي (١٣/ ٨٤)، فتح العزيز (٩/ ١١٨)، المبدع (٧/ ٣٥٠)، كشاف القناع (٥/ ٣٠٢).

(٣) بدائع الصنائع (٣/ ٢٢) انظر: فتح العزيز (٩/ ١١٨).

(٤) انظر: الحاوي (١٣/ ٨٤).

(٥) بدائع الصنائع (٣/ ٢٥، ٩٦)، فتح القدير (٣/ ٤٨٠).

(٦) مواهب الجليل (٤/ ٤٠)، حاشية الدسوقي (٢/ ٣٦٣)، الخرشي (٤/ ٥٦).

(٧) الحاوي (١٢/ ٣٨٥، ٤٠٩).

والحنابلـة(١)): على أن الطلاق في الحيض محـرم ويقع، وهو طلاق بدعة، وكذا لو علق طلاقها عليه.

الفريـق الثانـي: الظاهريـة(٢) وابـن تيميـة(٣): علـى أن الطـلاق في الحيض محرم ولا يقع.

حجة الجمهور على أن الطلاق في الحيض يقع:

من الكتاب(٤):

قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقولـه تعالـى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلۡمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ...﴾ [البقرة: ٢٤١].

وجـه الدلالـة: هـذه عمومـات لا يجـوز تخصيصهـا إلا بنص أو إجماع.

من السنة:

١. قولـه ﷺ لعمر عندما طلّق عبد الله بن عمر امرأته في الحيض «مره فليراجعها»(٥).

(١) المغني (٨/ ٣٣٥)، الفروع (٥/ ٤٣٢)، المبدع (٧/ ٣٣٤، ٣٥٠)، كشاف القناع (٥/ ٢٩٢، ٣٠٢).

(٢) المحلى (١٠/ ١٦١).

(٣) الفتاوى الكبرى (ابن تيمية) (٣/ ٣١).

(٤) انظر: زاد المعاد (٥/ ٢٢٩، ٢٣٠).

(٥) أخرجه البخاري: كتاب الطلاق، باب قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (٩/ ٤٢٩) (٥٢٥١)، ومسلم: كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها (١٠/ ٦١).

وجه الدلالة[١]:

- أمره بالمراجعة، والمراجعة تستلزم وقوع الطلاق لأنها لا تكون إلا بعده.
- أمره بالمراجعة، وهي لمّ شعث النكاح، وإنما شعثه وقوع الطلاق.

٢. عن ابن عمر رضي الله عنهما -وهو صاحب القصة- قال: «حسبت علي بتطليقة»[٢] وفي رواية: عندما سئل: ما صنعت التطليقة؟ قال: «واحدة اعتد بها»[٣]، وهذا صريح في وقوع الطلاق في الحيض.

٣. قول ابن عمر رضي الله عنهما لمّا قيل له: أفاحتسبت بها؟ قال: «ما يمنعه أرأيت إن عجز واستحمق!»[٤].

وجه الدلالة[٥]:

- أي لو عجز واستحمق فلن يسقط عنه الطلاق حمقه ولا يبطله عجزه.
- أي لو عجز عن المراجعة التي أمر بها عن إيقاع الطلاق أو فقد عقله فلم تمكن منه الرجعة هل تبقى المرأة معلقة لا ذات بعل ولا مطلقة؟ فلابد وأن تحتسب بتلك التطليقة،

---

(١) انظر: زاد المعاد (٥/ ٢٢٧، ٢٣٠)، الحاوي (١٢/ ٣٨٦).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الطلاق، باب إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق (٩/ ٤٣٦) (٥٢٥٣).

(٣) أخرجه مسلم: كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها (١٠/ ٦٣، ٦٤).

(٤) أخرجه البخاري: كتاب الطلاق، باب إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق (٩/ ٤٣٦) (٥٢٥٢)، ومسلم: كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها (١٠/ ٦٧)، واللفظ له.

(٥) انظر: فتح الباري (٩/ ٤٣٧).

كما لو عجز عن فرض آخر لله فلم يقمه واستحمق فلم يأت به ما كان يعذر بذلك ويسقط عنه.

٤. قول ابن عمر رضي الله عنهما للمطلق ثلاثاً: «حرمت عليك حتى تنكح زوجاً غيرك، وعصيت ربك فيما أمرك من طلاق امرأتك»(١) أوقع عليه الطلاق الثلاث مع حرمته، فكذلك الطلاق في الحيض.

من المعقول:

١. ليس الطلاق من أعمال البر التي يتقرب بها، وإنما هو إزالة عصمة فيها حق آدمي، فكيفما أوقعه وقع، سواء أجر في ذلك أم أثم(٢).

٢. رفع الطلاق تخفيف ووقوعه تغليظ، فطلاق المجنون لا يقع تخفيفاً لأنه ليس بعاصٍ، وطلاق السكران يقع تغليظاً لأنه عاص، والمطلق في الحيض عاصٍ، وهو أولى بوقوع الطلاق تغليظاً عليه(٣).

٣. لو لزم الطلاق المطيع ولم يلزم العاصي لكان العاصي أخف حالاً من المطيع(٤).

مناقشة الجمهور في استدلالهم على أن الطلاق في الحيض يقع:

١. الأمر بالمراجعة لا يستلزم وقوع الطلاق، وذلك لأن المراجعة وقعت في كلام الله ورسوله على ثلاثة معانٍ(٥):

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الطلاق، باب من قال لامرأته أنت علي حرام (٩/ ٤٦٠) (٥٢٦٤)، ومسلم: كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها (١٠/ ٦٢) واللفظ له.

(٢) فتح الباري (٩/ ٤٤٠).

(٣) انظر: الحاوي (١٢/ ٣٨٧).

(٤) فتح الباري (٩/ ٤٤٠).

(٥) انظر: زاد المعاد (٥/ ٢٢٨، ٢٢٩)، الفتاوى الكبرى (ابن تيمية) (٣/ ٣١، ٣٢)، الروضة الندية (٢/ ٤٩).

- ابتداء النكاح، كقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، ولا خلاف بين أهل العلم أن المطلق هاهنا هو الزوج الثاني، وأن التراجع المذكور هو بينها وبين الزوج الأول، وذلك نكاح مبتدأ.
- المعنى اللغوي وهو الرد الحسي إلى الحالة التي كان عليها أولاً، كقوله ﷺ لأبي النعمان بن بشير لما نحل ابنه دون سائر ولده: «فارجعه»[(١)]، وكما قال ﷺ لمن باع صاعاً بصاعين: «هذا هو الربا فردوه»[(٢)]، كما أن النبي ﷺ رد ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بالنكاح الأول ولم يحدث شيئاً[(٣)]، وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: وهب لي رسول الله ﷺ غلامين أخوين، فبعت أحدهما، فقال لي رسول الله ﷺ: «يا علي ما فعل غلامك؟» فأخبرته، فقال: «رده، رده»[(٤)]. وهكذا الأمر بمراجعة ابن عمر رضي الله عنهما امرأته ارتجاع ورد إلى حالة الاجتماع كما كانا قبل الطلاق، وليس في

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الهبة، باب الهبة للولد (٥/ ٢٦٠) (٢٥٨٦)، ومسلم: كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة (١١/ ٦٥)، وفي رواية «فاردده» وفي رواية «فرده» (١١/ ٦٥، ٦٦).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب البيوع، باب الربا (١١/ ٢٣).

(٣) أخرجه أبو داود: كتاب الطلاق، باب إلى متى تُرد عليه امرأته إذا أسلم بعدها (ص٣٥٧) (٢٢٤٠)، واللفظ له، الترمذي: كتاب النكاح عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الزوجين المشركين يسلم أحدهما (ص٣٥٤) (١١٤٥) وفيه (بعد ست سنين) وقال: هذا حديث ليس بإسناده بأس، وابن ماجه: كتاب النكاح، باب الزوجين يسلم أحدهما قبل الآخر (ص٢٩٨) (٢٠٠٩)، قال الألباني: صحيح، إرواء الغليل (٦/ ٣٣٩).

(٤) أخرجه الترمذي: كتاب البيوع عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في كراهية الفرق بين الأخوين أو بين الوالدة وولدها في البيع (ص٣٩٨) (١٢٨٧) واللفظ له، وقال: هذا حديث حسن غريب، وابن ماجه: كتاب التجارات، باب النهي عن التفريق بين السبي (ص٣٣٤) (٢٢٤٩).

ذلك ما يقتضي وقوع الطلاق في الحيض، لأنه إذ طلقها حائضاً فقد اجتنبها، فإنما أمره ﷺ برفض فراقه لها، وأن يراجعها كما كانت من قبل(١).

- رجوع بدن كل منهما إلى صاحبه، كما إذا أخرج الزوجة أو الأمة من داره، فقيل له راجعها، فأرجعها.

٢. إن استعمال لفظ المراجعة يقتضي المفاعلة، والرجعة من الطلاق يستقل بها الزوج بمجرد كلامه، فلا يكاد يستعمل فيها لفظ المراجعة، بخلاف ما إذا رد بدن المرأة إليه، فرجعت باختيارها، فإنهما قد تراجعا كما يتراجعان بالعقد باختيارهما بعد أن تنكح زوجاً غيره.

٣. إن ألفاظ الرجعة من الطلاق هي الرد والإمساك، وتستعمل في استدامة النكاح لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ [الأحزاب: ٣٧] ولم يكن هناك طلاق، وقال تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩] والمراد به الرجعة بعد الطلاق.

٤. إن الرجعة يستقل بها الزوج ويؤمر فيها بالإشهاد، والنبي ﷺ لم يأمر ابن عمر رضي الله عنهما بالإشهاد، وقال: «مره فليراجعها» ولم يقل ليرتجعها.

٥. صح أنه ﷺ غضب عندما بلغه ذلك، فقد ورد في رواية مسلم: فتغيظ رسول الله ﷺ، وهو لا يغضب مما أحله الله(٢).

٦. قول ابن عمر رضي الله عنهما: «حُسبت عليّ بتطليقة» لم يبين من الحاسب

(١) المحلى (١٠/ ١٦٦).
(٢) انظر: الروضة الندية (٢/ ٤٩).

لهـا، بـل في رواية أن ابن عمر رضي الله عنهما هو الحاسـب لهـا، قال ابن عمـر رضي الله عنهما: «فراجعتها وحسبت لها التطليقة التـي طلقتها»[(١)]، ولا حجة في أحد دون النبي صلى الله عليه وسلم[(٢)].

رد الجمهور على مناقشة الظاهرية وابن تيمية ومن معهم:

١. حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية مقدم على الحقيقة اللغوية اتفاقاً[(٣)]، وقد ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما ما يؤيد الحمل على المعنى الشرعي في هذه المسألة، فعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رجلاً قال: إني طلقت امرأتي البتة وهي حائض، فقال: عصيت ربك وفارقت امرأتـك، قال: فإن رسـول الله صلى الله عليه وسلم أمر ابـن عمر رضي الله عنهما أن يراجع امرأتـه! قال: إنـه أمر ابن عمر رضي الله عنهما أن يراجعهـا بطلاق بقي له، وأنت لم تبق ما ترتجع به امرأتك[(٤)].

٢. قول الصحابي: «أمرنا في عهد رسـول الله صلى الله عليه وسلم بكذا» ينصرف إلـى مَن لـه الأمر حينئـذ وهو النبـي صلى الله عليه وسلم، وخاصـة مع اطلاع الرسـول صلى الله عليه وسلم علـى ما فعله ابن عمر رضي الله عنهما صريحـاً، فهو الآمر له بالمراجعـة، وهو المرشـد له فيمـا يفعلـه إذا أراد الطلاق بعد ذلك، فالاحتمال أنه صلى الله عليه وسلم هو الذي احتسبها عليه[(٥)].

٣. كيـف يُتخيـل أن ابن عمر رضي الله عنهما يفعل في القصة شـيئاً برأيه وهو ينقـل أن النبـي صلى الله عليه وسلم تغيـظ مـن صنيعـه كيف لـم يشـاوره فيما

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها (١٠/ ٦٥).

(٢) انظـر: فتح الباري (٩/ ٤٣٨)، الروضة الندية (٢/ ٤٩)، المحلى (١٠/ ١٦٥)، زاد المعاد (٥/ ٢٢٩).

(٣) انظر: شرح النووي لصحيح مسلم (١٠/ ٦٠)، فتح الباري (٩/ ٤٣٨).

(٤) أخرجه الدارقطني: كتاب الطلاق (٣/ ٧، ٨) (١٧).

(٥) انظر: فتح الباري (٩/ ٤٣٨).

يفعل[١]، فقد ورد في رواية مسلم: «فتغيظ رسول الله ﷺ، ثم قال: مره فليراجعها»[٢].

٤. بل قد ورد صريحاً أن النبي ﷺ هو المحتسب لتلك التطليقة، فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: فقال عمر: يا رسول الله أفتحتسب بتلك التطليقة؟ قال: «نعم»[٣].

حجة الظاهرية وابن تيمية على عدم وقوع الطلاق في الحيض:

من الكتاب:

١. قوله تعالى: ﴿فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

وجه الدلالة[٤]:

- إن الله تعالى أمر بالتسريح بإحسان ولا أشر من التسريح الذي حرّمه الله ورسوله.
- إن موجب عقد النكاح أحد أمرين: إما إمساك بمعروف، أو تسريح بإحسان، والمطلق على غير ما أمر الله لم يسرح بإحسان، وهو أمر ثالث غير ما ذكر، فلا عبرة به البتة.

٢. قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

وجه الدلالة: حصر تعالى الطلاق المشروع المأذون فيه الذي يملك به الرجعة في مرتين، فلا يكون ما عداه طلاقاً مشروعاً[٥].

(١) انظر: فتح الباري (٩/ ٤٣٨).
(٢) كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها (١٠/ ٦٤).
(٣) أخرجه الدارقطني من رواية شعبة: كتاب الطلاق (٣/ ٥، ٦) (٥)، قال ابن حجر: ورجاله إلى شعبة ثقات، فتح الباري (٩/ ٤٣٨).
(٤) انظر: زاد المعاد (٥/ ٢٢٥)، الروضة الندية (٢/ ٤٩).
(٥) انظر: زاد المعاد (٥/ ٢٢٥)، الروضة الندية (٢/ ٤٩).

٣. قولـه تعالـى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١].

وجه الدلالة:

- أمـر تعالـى أن يكـون الطـلاق للعـدة، والطلاق المشـروع المـأذون فيه وهو الطـلاق في زمن الطهر الـذي لم يجامع فيـه، أو بعـد اسـتبانة الحمـل، ومـا عداهما فليـس بطلاق للعدة، فلا يكون طلاقاً[١].
- الأمـر بالشـيء نهي عن ضـده، فالطلاق فـي الحيض منهي عنه، والنهي يقتضي الفساد[٢].

من السنة[٣]:

١. قوله ﷺ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»[٤].

وجه الدلالة: والطلاق المحرم ليس عليه أمر الله ورسوله ﷺ فهو مردود باطل.

٢. قوله ﷺ: «كل بدعة ضلالة»[٥].

وجه الدلالة: هذا طلاق بدعة فلا يعتد به.

٣. عـن أبـي الزبير أنه سـمع عبـد الرحمن بن أيمـن مولى عروة

(١) انظر: زاد المعاد (٥/ ٢٢٥).

(٢) انظر: الروضة الندية (٢/ ٤٩).

(٣) انظـر: زاد المعـاد (٥/ ٢٢٤)، الفتـاوى الكبرى (ابـن تيميـة) (٣/ ٣٢)، الروضة الندية (٢/ ٥٠).

(٤) أخرجـه مسـلم: كتـاب الأقضيـة، باب نقـض الأحـكام الباطلـة ورد محدثـات الأمور (١٢/ ١٦).

(٥) أخرجـه أبو داوود: كتاب السـنة، بـاب في لزوم السـنة (٤٤٤٣) واللفظ له، والترمذي: كتـاب العلـم، باب مـا جـاء في الأخـذ بالسـنة واجتنـاب البـدع (ص٧٥٥) (٢٦٨١) وقال: حديث حسـن صحيح، وأخرجه ابن ماجه: المقدمة، باب اجتناب البدع والجدل (ص١٣) (٤٦).

يسـأل ابن عمر وأبو الزبير يسـمع: قال: كيـف ترى في رجل طلّق امرأته حائضاً؟ قال: طلّق عبد الله بن عمر امرأته حائضاً علـى عهـد رسـول الله ﷺ، فسـأل عمـر رضي الله عنه رسـول الله ﷺ، فقال: إن عبد الله بن عمر طلّق امرأته، وهي حائض، قال عبد الله: فردهـا علـيّ ولـم يرها شـيئاً، وقـال: «إذا طهرت فليطلق أو ليمسـك»[1]، وفي رواية: فقال رسول الله ﷺ: «ليس ذلك بشيء»[2].

وجـه الدلالة: قوله: «فردها عليّ ولـم يرها شـيئاً» وفي رواية: «ليراجعهـا، فردّهـا»[3] صريـح فـي عـدم اعتبـار الطـلاق في الحيض، حيث ردها عليه، ولم ير طلاقه شيئاً.

٤. عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه طلق امرأته وهي حائض في عهد رسـول الله ﷺ، فسـأل عمر بـن الخطاب رسـول الله ﷺ عن ذلك، فقال له رسول الله ﷺ: «مره فليراجعها ثم ليتركها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبـل أن يمس فتلك العـدة التي أمر الله عز وجـل أن يطلق لها النساء»[4].

وجـه الدلالة: لو كان الطلاق قـد وقع، كان ارتجاعها ليطلقها فـي الطهـر الأول أو الثانـي زيـادة وضـرراً عليه، وزيـادة في الطلاق المكروه، وليس في ذلك مصلحة لا له ولا لها.

---

(١) أخرجـه أبـو داود: كتاب الطلاق، بـاب في طلاق السـنة (ص٣٤٨) (٢١٨٥)، قال ابن حجر: إسناده على شرط الصحيح، فتح الباري (٩/ ٤٣٩).

(٢) أخرجـه سـعيد بـن منصور: كتـاب الطـلاق، بـاب الرجل يطلـق امرأته وهـي حائض (١/ ٣٥٨، ٣٥٩) (١٥٥٢).

(٣) أخرجه مسلم: كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها (١٠/ ٦٩).

(٤) أخرجه مسلم: كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها (١٠/ ٦٠، ٦١).

من المعقول:

١. إن الطلاق في الحيض طلاق لم يشرعه الله تعالى البتة، ولا أذن فيه، فليس من شرعه، فأشبه طلاق الأجنبية(١).

٢. إنما يقع من الطلاق ما ملّكه الله تعالى للمطلق، ولهذا لا يقع به الرابعة، لأنه لم يملكه إياها، ومن المعلوم أنه لم يملّكه الطلاق المحرم ولا أذن له فيه، فلا يصح ولا يقع(٢).

٣. من المعلوم أن المكلف إنما يتصرف بالإذن، وما لم يأذن به الله ورسوله لا يكون محلاً للتصرف البتة، وقد جعل الله تعالى لنا ولاية إيقاع الطلاق على وجه مخصوص، فلا نملك إيقاعه على غير ذلك الوجه، كما لو وكّل وكيلاً أن يُطلق امرأته طلاقاً جائزاً للسنة، فطلّق طلاقاً محرماً للبدعة لم يقع لأنه غير مأذون فيه، ومخالفة الله تعالى في إيقاع الطلاق في غير وقته، بأن أوقعه في الحيض أولى أن لا يقع بها طلاق(٣).

٤. قياساً على عقد النكاح فإنه يحرم في وقت العدة والإحرام، ويكون باطلاً إن وقع، فكذلك الطلاق في غير وقته يحرم ولا يقع(٤).

٥. إن الشارع قد حجر على الزوج أن يطلّق في حال الحيض أو بعد الوطء في الطهر، فلو صح طلاقه لم يكن لحجر الشارع

---

(١) انظر: شرح النووي لصحيح مسلم (١٠/ ٦٠)، فتح الباري (٩/ ٤٣٨)، زاد المعاد (٥/ ٢٢٥).

(٢) زاد المعاد (٥/ ٢٢٣).

(٣) انظر: زاد المعاد (٥/ ٢٢٣)، بدائع الصنائع (٣/ ٩٦)، الحاوي (١٢/ ٣٨٦).

(٤) انظر: الحاوي (١٢/ ٣٨٦).

معنى، وكان حجر القاضي على منعه التصرف أقوى من حجر الشارع حيث يبطل التصرف بحجره[1].

٦. لأنه طلاق محرم منهي عنه، والنهي يقتضي فساد المنهي عنه، ولو قلنا بصحة الطلاق في الحيض لم يكن هناك فرق بين المنهي عنه والمأذون فيه من جهة الصحة والفساد[2].

٧. لأنه طلاق منهي عنه، فلا يكون مشروعاً وغير المشروع لا يكون معتبراً في حق الحكم، كبيع الميتة ونكاح المحارم لما لم يكن مشروعاً، لم يكن معتبراً في حق الحكم[3].

٨. الشارع إنما نهى عنه وحرّمه لأنه يبغضه ولا يحب وقوعه، بل وقوعه مكروه إليه، وفي تصحيحه وتنفيذه ضد هذا المقصود[4].

٩. الطلاق ينقسم إلى حلال وحرام فالقياس أن حرامه باطل كالنكاح المنهي عنه وسائر العقود، إذ لا تصح لأجل النهي فكذلك الطلاق[5].

١٠. كل ما حرمه الله من العقود مطلوب الإعدام، فالحكم ببطلان ما حرمه الله أقرب إلى تحصيل هذا المطلوب من تصحيحه، ومعلوم أن الحلال المأذون فيه ليس كالحرام الممنوع منه[6].

١١. لأنه طلاق منع منه الشرع، فأفاد عدم جواز إيقاعه وعدم نفوذه وإلا لم يكن للمنع فائدة[7].

---

(١) زاد المعاد (٥/ ٢٢٣، ٢٢٤).
(٢) انظر: المرجع السابق (٥/ ٢٢٣).
(٣) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٩٤، ٩٦).
(٤) انظر: زاد المعاد (٥/ ٢٢٤).
(٥) انظر: المرجع السابق.
(٦) انظر: فتح الباري (٩/ ٤٤٠).
(٧) انظر: المرجع السابق.

مناقشة الجمهور للظاهرية وابن تيمية في استدلالهم على أن الطلاق في الحيض لا يقع:

١. كون الطلاق في الحيض محرم لا يمنع ترتب أثره وحكمه عليه كالظهار، فإنه منكر من القول وزور وهو محرم بلا شك ويترتب أثره عليه وهو تحريم الزوجة إلى أن يكفّر، وكذلك القذف محرم ويترتب عليه أثره من الحد ورد الشهادة، وكذا طلاق الهازل[١].

٢. قوله ﷺ: «لم يرها شيئاً» لا يمكن الاستدلال به، للآتي[٢]:

أ) قال ابن عبد البر قوله ﷺ: «ولم يرها شيئاً» منكر لم يقله غير أبي الزبير، وليس بحجة فيما يخالفه فيه مثله، فكيف بمن هو أثبت منه، وقال الخطابي: قال أهل الحديث: لم يرو أبو الزبير حديثاً أنكر من هذا، وقال البيهقي عن الشافعي: إن نافع أثبت من ابن الزبير، والأثبت من الحديثين أولى أن يؤخذ به إذا تخالفا، وقد وافق نافعاً غيرُه من أهل الثبت.

ب) قوله: «لم يرها شيئاً» أي مستقيماً، لكونها لم تقع على السنة.

جـ) قوله: «لم يرها شيئاً» أي تحرم معه المراجعة.

د) قوله: «لم يرها شيئاً» أي شيئاً جائزاً في السنة ماضياً في الاختيار، وإن كان لازماً له مع الكراهة.

هـ) قوله «لم يرها شيئاً» أي أنه لم يعدها شيئاً صواباً غير خطأ، بل يؤمر صاحبه أن لا يقيم عليه، لأنه أمره بالمراجعة،

---

(١) انظر: زاد المعاد (٥/ ٢٣١، ٢٣٢).

(٢) فتح الباري (٩/ ٤٣٩).

ولـو كان طلقهـا طاهـراً لـم يؤمر بذلـك، فهو كمـا يقال للرجـل إذا أخطأ فـي فعله أو أخطأ فـي جوابه: لم يصنع شيئاً، أي لم يصنع شيئاً صواباً.

٣. القياس على النكاح المحرم لا يصح وذلك[1]:

- لأن النـكاح عقـد يتضمن حـل الزوجة وملـك بضعها، فلا يكـون إلا علـى الوجه المـأذون فيه شـرعاً، لأن الأصل في الأبضاع التحريم، بخلاف الطلاق فإنه إسـقاط لحق الزوج وإزالـة لملكه، وذلـك لا يتوقف على كون السـبب المزيل مأذونـاً فيـه شـرعاً، كمـا يـزول ملكه عـن العيـن بالإتلاف المحـرم، وبالإقرار الكاذب، وبالتبرع المحرم، كهبتها لمن يعلم أنه يستعين بها على المعاصي والآثام.
- إن النـكاح نعمة فلا تُسـتباح بالمحرمـات، وإزالته وخروج البضع عن ملكه نقمة فيجوز أن يكون سببها محرماً.
- إن الفـروج يُحتـاط لهـا، والاحتياط يقتضي وقـوع الطلاق وتجديد الرجعة والعقد.
- لقـد عهدنا أن النـكاح لا يُدخل فيـه إلا بالتشـديد والتأكيد من الإيجـاب والقبول والولي والشـاهدين ورضا الزوجة، ولا يحتـاج الخروج منه إلى شـيء من ذلـك، بل يُدخل فيه بالعزيمـة ويُخـرج منـه بالشـبهة[2]، كمـا أن الطلاق أوسـع حكمـاً وأقـوى نفـوذاً، لوقوعه مباشـرة وسـراية، ومعجلاً ومؤجلاً[3] فلا يصح قياسه على النكاح.

---

(١) زاد المعاد (٥/ ٢٣٢، ٢٣٣).

(٢) زاد المعاد (٥/ ٢٣٢، ٢٣٣).

(٣) انظر: الحاوي (١٢/ ٣٨٧).

٤. إن أمره ﷺ بالرجعة، ثم تأخير الطلاق إلى الطهر الأول أو الثاني لفائدة، تتمثل في التالي[١]:

- لئلا تصير الرجعة لغرض الطلاق.
- عقوبة له وتوبة من معصية باستدراك جنايته.
- ليطول مقامه معها فيذهب ما في نفسه من سبب طلاقها فيمسكها.

٥. النهي عن الطلاق في الحيض لا يوجب الفساد، لأن النهي إن كان لمعنى لا يعود إلى المنهي عنه لم يكن موجباً للفساد، كالنهي عن البيع عند نداء الجمعة، والنهي عن الطلاق في الحيض هو لأجل تطويل العدة، فلا يوجب بطلان الطلاق[٢].

٦. الأدلة العقلية لا تنهض مع التنصيص على صريح الأمر بالرجعة، فإنها فرع وقوع الطلاق، على تصريح صاحب القصة بأنها حسبت عليه تطليقة، والقياس في معارضة النص فاسد الاعتبار[٣].

والراجح -والله تعالى أعلم- هو ما ذهب إليه ابن تيمية من أن الطلاق في الحيض لا يقع وذلك:

١. ورد الحديث صريحاً في عدم اعتبار الطلاق في الحيض بقوله ﷺ: «ليس ذلك بشيء»، وفي رواية أخرى: فرد ذلك رسول الله ﷺ حتى طلقها وهي طاهر[٤].

(١) انظر: شرح النووي لصحيح مسلم (١٠/ ٦٠، ٦١).

(٢) انظر: الحاوي (١٢/ ٣٨٧).

(٣) انظر: فتح الباري (٩/ ٤٤٠).

(٤) أخرجه سعيد بن منصور: كتاب الطلاق، باب الرجل يطلق امرأته وهي حائض (١/ ٣٥٧) (١٥٤٦).

٢. لو كان الطلاق الذي أوقعه ابن عمر رضي الله عنهما على امرأته حال الحيض واقعاً لم يكن هنالك داعٍ لأن يعيدها إلى عصمته ثم يطلقها؟

٣. إن قيل: هناك تعارض ظاهر بين الروايات، فقول ابن عمر رضي الله عنهما: «إنها احتسبت عليه بتطليقة» يتعارض مع قوله: «لم يرها شيئاً» لأنه لو جُعل الضمير للنبي صلى الله عليه وسلم لزم منه أن ابن عمر رضي الله عنهما خالف ما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم في هذه القصة بخصوصها، وكيف يُظن به ذلك مع اهتمامه واهتمام أبيه بسؤال النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ليفعل ما يأمره به؟ وإن جُعل الضمير لابن عمر رضي الله عنهما لزم منه التناقض في القصة الواحدة؟ فيفتقر إلى الترجيح، ولا شك أن الأخذ بما رواه الأكثر والأحفظ أولى من مقابله عند تعذر الجمع[1]، فيقال: لكن يبقى التساؤل لماذا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم ابن عمر برجعة امرأته ثم أرشده إلى الطريقة المناسبة في تطليقها إن كان الطلاق قد وقع في المرة الأولى؟ هذا التساؤل يبقى من غير جواب شافٍ؟

٤. والظاهر أنه لما لم يقع الطلاق أمره صلى الله عليه وسلم بردها ولذلك قال: «ليس ذلك بشيء»، وبين له كيفية إيقاع الطلاق على وجه الصحة، ولم يسأله إن كان له بقية من الطلاق أو لا.

٥. رواية: «لم يرها شيئاً» لم ينفرد بها أبو الزبير، فقد روى عبد الوهاب الثقفي عن عبيد الله بن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال في الرجل يطلق امرأته وهي حائض، قال ابن عمر رضي الله عنهما: لا يعتد لذلك[2].

(١) انظر: فتح الباري (٩/ ٤٣٩، ٤٤٠).

(٢) أخرجه ابن حزم بإسناده في المحلى (١٠/ ١٦٣)، قال ابن حجر: أخرجه ابن حزم بإسناد صحيح، فتح الباري (٩/ ٤٣٩)، كما قال في التلخيص الحبير: أخرجه محمد بن عبدالسلام الخشني عن بندار عنه، وإسناده صحيح، (٣/ ٢٠٦).

٦. لفظ المراجعة يمكن حمله على غير المعنى الشرعي لوروده في بعض الروايات بلفظ الرد.

٧. كما هو معلوم أن الحيض له تأثيرات فسيولوجية على المرأة فتكون في توتر أيام حيضها، فمعاملتها بقسوة بإيقاع الطلاق عليها ربما يكون فيه بعض الظلم، فرفعه الشارع بعدم صحة الطلاق في الحيض.

المطلب الرابع
حكم الوطء زمن التعليق

قال الجمهور (الشافعية[(١)] والحنابلة[(٢)]): لا يحرم الوطء قبل وجود الشرط ووقوع الطلاق.

وذلك:

١. عن ابن عباس رضي الله عنهما في رجل قال لامرأته هي طالق إلى سنة، قال: هي امرأته يستمتع منها إلى سنة »[(٣)].

٢. وعن الشعبي في رجل قال لامرأته: أنت طالق إذا جاء رمضان، قال: هي امرأته يوم طلقها حتى يجيء رمضان »[(٤)].

٣. لأنه نكاح صحيح لم يقع فيه طلاق ولا غيره من أسباب التحريم، فحل له الوطء فيه، كما لو قال: إن طلقتك فأنت طالق[(٥)].

---

(١) فتح العزيز (٩/ ٦٠).

(٢) المغني ومعه الشرح الكبير (٨/ ٣٤٩، ٣٨٨).

(٣) أخرجه البيهقي: كتاب الخلع والطلاق، باب الطلاق بالوقت والفعل (٧/ ٣٥٦).

(٤) المرجع السابق.

(٥) المغني ومعه الشرح الكبير (٨/ ٣٥٠، ٣٨٨).

وقال المالكية[(١)]: إن كان الحلف أو التعليق بصيغة البر المطلق[(٢)] كقوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق»، لم يمنع الزوج من الوطء، وإن كان بصيغة الحنث المطلق[(٣)]، كقوله: إن لم تدخلي الدار فأنت طالق[(٤)]، لم يقع الطلاق لكن يمنع الزوج من الوطء، وفي قول لم يُمنع.

وذلك:

١. لأن سبب تحريمها عليه وهو الحنث متحقق في الحال، وإنما الشرع جعل له رفع هذا السبب بالبر، ولم يرفعه، وإذا لم يترتب على السبب زوال العصمة فلا أقل من منع الوطء[(٥)].

٢. لأن الحنث يحصل بترك الفعل هنا، والأصل في الفعل العدم[(٦)].

رد الجمهور على المالكية:

هذا الأصل لم يقتضِ وقوع الطلاق، فلم يقتضِ حكمه، ولو وقع الطلاق بعد وطئه لم يضر، كما لو طلقها ناجزاً[(٧)].

(١) الشرح الكبير ومعه حاشية الدسوقي (٢/ ٣٩٦، ٣٩٧)، الخرشي (٤/ ٦٣)، التاج والإكليل٣/ ٢٧٠، ٢٧١)، (٤/ ٧٨، ٨٠).

(٢) سمي بصيغة البر لأن الحالف به على البراءة الأصلية حتى يفعل المحلوف به، الشرح الكبير (الدردير) (٢/ ١٣١).

(٣) سمي بصيغة الحنث لأن الحالف به على حنث حتى يفعل المحلوف عليه، المرجع السابق (٢/ ١٣٢).

(٤) تقدم في (ص٢٨٢) دخول النفي على أدوات الشرط أنها تفيد الفور، ماعدا (إن) فإنها على التراخي، واختلف في (إذا) وهي عند صاحبي أبي حنيفة والشافعية والحنابلة للفور، وقال أبو حنيفة للتراخي، انظر: بدائع الصنائع (٣/ ١٣١)، الحاوي (١٣/ ٧٤، ٧٥)، فتح العزيز (٩/ ٨١، ٨٢)، المغني (٨/ ٣٥٤).

(٥) الذخيرة (٤/ ٤٠).

(٦) الشرح الكبير (مع المغني) (٨/ ٣٨٨).

(٧) المغني ومعه الشرح الكبير (٨/ ٣٥٠، ٣٨٨).

والراجح -والله تعالى أعلم- قول الجمهور بأن له الوطء لبقاء الزوجية، وكذا عند قوله: إن لم تدخلي الدار فأنت طالق، لاتفاق المالكية مع الجمهور على التراخي وعدم وقوع الطلاق.

المبحث الثالث
التعليق بالملك

هـو: تعليق طلاق المـرأة على ما لـو تزوجها مسـتقبلاً، مثل: أن يقـول لأجنبيـة: إن تزوجتك فأنت طالـق، أو إن تزوجت فلانة فهي طالق.

حكمه:

اختلف العلماء في ذلك على فريقين:

الفريق الأول: الشافعية[1] والحنابلة[2]، قالوا: لا يصح هذا التعليق، ولا يقع الطلاق إن تزوجها.

الفريق الثانـي: الحنفية[3] والمالكية[4]، قالـوا: يصح هذا التعليق، ولـو تزوجهـا بعد ذلك وقع الطـلاق. وللمالكية روايـة أخرى[5]: إن عيّـن الجهـة (بأن عين قبيلة أو امرأة) يصح التعليـق، وإن لم يعيّن لم يصح التعليق.

---

(١) الحاوي (١٢/ ٢٨٠)، فتح العزيز (٨/ ٥٧٤).

(٢) زاد المعاد (٥/ ٢١٧).

(٣) الهداية (مع فتح القدير) (٤/ ١١٤)، تبيين الحقائق (٢/ ٢٣١).

(٤) المدونـة الكـبرى (٢/ ٣٠٣)، الشرح الكبـير (دردير) (٢/ ٣٧٠)، التـاج والإكليل (مع مواهب الجليل) (٤/ ٤٨)

(٥) المدونة الكبرى (٢/ ١٢٢، ١٢٣)، التاج والإكليل (مع مواهب الجليل) (٤/ ٤٩).

أدلة (الشافعية والحنابلة) القائلين بالمنع:

أولاً: من القرآن:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩].

وجه الدلالة: إنه تعالى شرط أن يكون الطلاق بعد النكاح، فلم يجز أن يكون الطلاق قبل النكاح[(١)].

ثانياً: من الأحاديث:

١. قال ﷺ: «لا نذر لابن آدم لما لا يملك، ولا عتق له فيما لا يملك، ولا طلاق له فيما لا يملك»[(٢)].

٢. قال ﷺ: «لا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك»[(٣)].

٣. عن معاذ بن جبل قال: قال ﷺ: «لا طلاق إلا بعد نكاح، ولا عتق إلا بعد ملك»[(٤)].

(١) الحاوي (١٢/ ٢٨١)، انظر: تبيين الحقائق (٢/ ٢٣٢).

(٢) أخرجه الترمذي واللفظ له: كتاب الطلاق، باب ما جاء لا طلاق قبل النكاح (ص٣٦٨) (١١٨٣)، وقال: حديث عبد الله بن عمرو حديث حسن صحيح، وهو أحسن شيء روي في هذا الباب، وأخرجه أبو داود: كتاب الطلاق، باب في الطلاق قبل النكاح (ص٣٤٩) (٢١٩٠)، وأخرجه ابن ماجه مختصراً: كتاب الطلاق، باب لا طلاق قبل نكاح (ص٣٠٤) (٢٠٤٧).

(٣) أخرجه ابن ماجه: كتاب الطلاق، باب لا طلاق قبل نكاح (ص٣٠٤) (٢٠٤٨).

(٤) أخرجه البيهقي كتاب الخلع والطلاق، باب الطلاق قبل النكاح (٧/ ٣٢٠)، وعبد الرزاق: كتاب الطلاق، باب الطلاق قبل النكاح (٦/ ٤١٧) (١١٤٥٥)، قال ابن حجر رجاله ثقات إلا أنه منقطع بين طاووس ومعاذ، فتح الباري (٩/ ٤٧٦)، انظر: التلخيص الحبير (٣/ ٢١١)، وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط ورجاله ثقات إلا أن طاووساً لم يلق معاذ بن جبل، مجمع الزوائد (٤/ ٣٣٧).

٤. عن جابر أن رسول الله ﷺ قال: «لا طلاق قبل نكاح»(١).

٥. روي عن علي مرفوعاً قال: حفظت لكم عن رسول الله ﷺ حديث: «لا طلاق إلا من بعد نكاح، ولا عتاق إلا من بعد ملك، ولا يتم بعد احتلام، ولا وفاء لنذر في معصية، ولا صمت يوم إلى الليل، ولا وصال بالصيام»(٢).

وجه الدلالة من الأحاديث: إن المقصود، هو التعليق لا التنجيز؛ لأنه مما لا يشكل(٣).

ثالثاً: من الآثار:

١. عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جعل الله الطلاق بعد النكاح(٤).

٢. عن علي حينما سأله رجل قال: إن تزوجت فلانة فهي طالق، فقال علي: «ليس بشيء»(٥).

٣. عن عائشة قالت: «لا طلاق إلا بعد نكاح»(٦).

(١) أخرجه البزار: كتاب الطلاق، باب لا طلاق قبل النكاح (كشف الأستار عن زوائد البزار) (٢/ ١٩٢) (١٤٩٩) واللفظ له، قال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط وهذا لفظه، والبزار بنحوه، ورجال البزار رجال الصحيح، مجمع الزوائد (٤/ ٣٣٧)، وأخرجه بلفظٍ آخر البيهقي: كتاب الخلع والطلاق، باب الطلاق قبل النكاح (٧/ ٣١٩)، والحاكم كتاب الطلاق، باب لا طلاق لمن لا يملك (٢/ ٢٠٥) وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه (٢/ ٢٠٤).

(٢) أخرجه الطحاوي في: مشكل الآثار: باب بيان مشكل ما روي لا طلاق إلا من بعد نكاح ولا عتاق إلا من بعد ملك (١/ ٢٨٠)، وعبد الرزاق: كتاب الطلاق، باب الطلاق قبل النكاح (٦/ ٤١٦) (١١٤٥٠).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ١٣٢).

(٤) أخرجه البخاري تعليقاً: كتاب الطلاق، باب لا طلاق قبل نكاح (٩/ ٤٧٢).

(٥) أخرجه عبد الرزاق: كتاب الطلاق، باب الطلاق قبل النكاح (٦/ ٤١٧) (١١٤٥٤)، قال ابن حجر: ورجاله ثقات إلا أن الحسن لم يسمع من علي، فتح الباري (٩/ ٤٧٤).

(٦) أخرجه الطحاوي في: مشكل الآثار: باب بيان مشكل ما روي لا طلاق إلا من بعد=

٤. قال سماك: إن النكاح عقدةٌ تعقد والطلاق يحلها، فكيف يحل عقدة قبل أن تعقد(١).

وجه الدلالة من الآثار: هذه الآثار تدل على أن معظم الصحابة والتابعين فهموا من الأخبار أن الطلاق الذي علق قبل النكاح أو الملك، لا يعمل بعد وقوعه(٢).

رابعاً: من العقل:

١. لو قال لامرأةٍ: إذا قدم فلان فأذني لوليك أن ينكحك، فقالت: إذا قدم فلان فقد أذنت لوليي في ذلك، أن فلاناً إذا قدم لم ينعقد التزويج حتى تنشئ عقداً جديداً(٣)، فكذلك الطلاق.

٢. من قال لامرأته: إن طلقتك فقد راجعتك، فطلقها لم تكن مرتجعة، فكذلك الطلاق(٤).

٣. من باع سلعة لا يملكها ثم دخلت في ملكه، كالطير في الهواء، ثم ملكه، لم يلزم ذلك البيع(٥) فكذلك الطلاق.

٤. لأنه لا يملك التنجيز لعدم المحل، فلا يملك التعليق بالملك، كما لا يملك التعليق بغيره من الشروط، وهذا لأن المحل شرط للطلاق، كالأهلية، فكما لا يجوز التعليق من

= نكاح ولا عتاق إلا من بعد ملك (١/ ٢٨١)، وابن أبي شيبة: كتاب الطلاق، باب الرجل يقول: يوم أتزوج فلانة فهي طالق، من كان لا يراه شيئاً (٤/ ٦٣) (١٧٨١٨)، قال ابن حجر: قال البيهقي في الخلافيات: قال البخاري: أصح شيء فيه وأشهره حديث عمرو ابن شعيب، وحديث الزهري عن عروة عن عائشة، التلخيص الحبير (٣/ ٢١١).

(١) ذكره عبد الرزاق في مصنفه (٦/ ٤٢٠) (١١٤٦٩)، انظر: فتح الباري (٩/ ٤٧٩).

(٢) انظر: فتح الباري (٩/ ٤٧٩).

(٣) انظر: فتح الباري (٩/ ٤٧٩).

(٤) انظر: فتح الباري (٩/ ٤٧٩)، تبيين الحقائق (٢/ ٢٣٣).

(٥) انظر: فتح الباري (٩/ ٤٧٩)، تبيين الحقائق (٢/ ٢٣٣).

غير الأهـل بالأهلية، كالصبي يقول: إذا بلغت فامرأتي طالق، فكذا في غير المحل[1].

٥. الولاية على المحل شـرط لوقوع الطلاق، والتعليق هنا إنشاء تصـرف في محـل في حـال لا ولاية له عليـه، كتعليـق البالغ طـلاق الأجنبية الحاصل بغير الملك، فـلا يصح، كما لو قال لأجنبية: إن دخلت الـدار فأنت طالق، فدخلت وهي زوجته، لم تطلق بغير خلاف[2].

اعترض على هذه الأدلة:

١. قولـه ﷺ: «لا طلاق قبل نكاح» وباقي الأحاديث تُحمل على نفـي التنجيـز، كمن لم يتـزوج أصلاً، فإذا قيل لـه مثلاً: تزوج فلانـة فقـال: هي طالق البتة لـم يقع، أو على مَـن يقول: امرأة فـلان طالـق، وقـد روي أن فـي الجاهليـة كان الرجـل يطلق أجنبية ويعتقد حرمتها فأبطل الحديث ذلك[3].

٢. إن هـذا ليس تطليقاً فـي الحال، بل هو تطليق عند الشـرط، علـى معنى أنه عَلَم على الانطلاق عند الشـرط، فيسـتدعي قيـام الملـك عنـده، لا فـي الحـال، والملـك موجـود عند الشـرط[4]، ولهـذا لا يُكـره في حالـة الحيـض التعليق، ولو كان إيقاعـاً لكـره، فإذا لـم يكن طلاقاً للحال فلا يُشـترط له المحل[5].

(١) انظر: تبيين الحقائق (٢/ ٢٣٢).
(٢) انظر: فتح العزيز (٨/ ٥٧٤، ٥٧٥)، زاد المعاد (٥/ ٢١٧).
(٣) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ١٣٢)، فتح القدير (٤/ ١١٦، ١١٧)، فتح الباري (٩/ ٤٧٩).
(٤) بدائع الصنائع (٣/ ١٣٢).
(٥) تبيين الحقائق (٢/ ٢٣٢).

أجيب على ذلك:

١. حمل الأحاديث على ذلك التأويل ليس بشيء؛ لأن كل واحد يعلم بعدم الوقوع قبل وجود عقد النكاح، فلا يبقى في الأخبار فائدة، بخلاف ما إذا حملناه على ظاهره فإن فيه فائدة وهو الإعلام بعدم الوقوع ولو بعد وجود العقد، فيما لو علق الطلاق قبل العقد[١].

٢. إن كانت تلك الأحاديث تحتمل التنجيز فإنها تحتمل التعليق أيضاً، فتُحمل على عموم الأمرين، فلا طلاق واقع، ولا معقود، لكن قد ورد الحديث في ألفاظ أخرى وبطرق أخرى تدل على أن المقصود التعليق[٢]، من ذلك: عن عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ أنه سئل عن رجل قال: يوم أتزوج فلانة هي طالق، فقال: «طلّق ما لا يملك»[٣]، وعن زيد بن علي: أن رجلاً أتى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله ﷺ إن أمي عرضت عليّ قرابة لها أتزوجها، فقلت: هي طالق ثلاثاً إن تزوجتها، فقال النبي ﷺ: «هل كان قبل ذلك من ملك؟» قال: لا، قال: «لا بأس فتزوجها»[٤].

٣. هذا الطلاق معلق بالصفة قبل النكاح، فلم يصح وقوعه في النكاح، كما إذا قال لأجنبية: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثم

(١) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ١٣٢)، فتح الباري (٩/ ٤٧٩).
(٢) انظر: الحاوي (١٢/ ٢٨٣).
(٣) أخرجه الدارقطني كتاب الطلاق (٤/ ١٦) (٤٧)، قال أبو الطيب آبادي: قال صاحب التنقيح: حديث باطل، وأبو خالد الواسطي هو عمرو بن خالد، وهو وضاع، وقال أحمد ويحي: هو كذاب، التعليق المغني على الدارقطني (٤/ ١٦).
(٤) أخرجه الدارقطني كتاب الطلاق (٤/ ١٩، ٢٠) (٥٢) قال أبو الطيب آبادي: قال ابن حجر: إسناده ضعيف، التعليق المغني على الدارقطني (٤/ ١٦)، انظر: طرقه في التلخيص الحبير (٣/ ٢١١).

دخلت بعد أن تزوجها، أو قال لها: إذا جاء رأس الشهر فأنت طالق، ثم جاء رأس الشهر بعد أن تزوجها، لم تطلق[1].

أدلة (الحنفية والمالكية) القائلين بالوقوع وصحة التعليق:

أولاً: من القرآن:

١. قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

وجه الدلالة: التعليق عقد التزمه بقوله: وربطه بنيته، وعلقه بشرطه، فإن وجد الشرط نفذ[2].

٢. قوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذۡرِ﴾ [الإنسان: ٧].

وجه الدلالة: يجب الوفاء بالنذر مع أن فيه التزام لما لا يملكه وكذلك ههنا.

٣. قوله تعالى: ﴿وَمِنۡهُم مَّنۡ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنۡ ءَاتَىٰنَا مِن فَضۡلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [التوبة: ٧٥].

وجه الدلالة: أوجب الله تعالى عليهم إذا آتاهم من فضله أن يفعلوا فيه ما وعدوه[3].

ثانياً: من الآثار:

١. عن ابن مسعود أنه قال، فيمن قال إن تزوجت فلانة فهي طالق، قال: لا، بانت منك امرأتك »[4].

٢. قال عمر رضي الله عنه في رجل قال: يوم أنكح فلانة أو إن نكحت فلانة فهي عليّ كظهر أمي، قال: إن نكحتها فلا تقربها حتى تكفر »[5].

---

(١) انظر: الحاوي (١٢/ ٢٨٣).

(٢) فتح الباري (٩/ ٤٧٩).

(٣) انظر: مشكل الآثار (١/ ٢٨٦).

(٤) أخرجه الطحاوي في: مشكل الآثار: باب بيان مشكل ما روي لا طلاق إلا من بعد نكاح ولا عتاق إلا من بعد ملك (١/ ٢٨٣).

(٥) أخرجه الطحاوي في: مشكل الآثار: باب بيان مشكل ما روي لا طلاق إلا من بعد=

ثالثاً: من المعقول:

١. إنـه أضـاف الطـلاق إلـى النـكاح، فوجـب أن يلزمـه كما لو تقدم عقـد النكاح[١]، فالمعلق بالشـرط كالمنجـز عند وجود الشرط[٢].

٢. إن التعليق بالشرط يمين، فلا تتوقف صحته على وجود محل الملـك، كاليمين بالله، وهذا لأن اليميـن تصرف من الحالف في ذمة نفسه، لأنه يوجب البر على نفسه، والمحلوف به ليس بطلاق، لأنه لا يكون طلاقاً إلا بعد الوصول إلى المحل، وما لم يصـل فهو يمين، والمحلوف به سـيصير طلاقاً عند وجود الشرط بوصوله إلى المحل[٣].

٣. القيـاس علـى الوقـف والوصيـة، حيـث يصحـان بالغـرر والجهالـة، كأن يوصـي بحمـل، أو بأحد عبيـده، ولا يراعى فيهمـا الملك حين الوقف أو الوصيـة كأن يوصي بثلث ماله ولا مال له حين الوصية ثم يصير ذا مال، وكذا يصح الطلاق بالغرر والجهالة، كأن يقول إن قدم زيد فأنت طالق، أو يقول: إحدى نسـائي طالق، فيصح الطلاق فـي غير ملك إن أضافه إلى الملك[٤].

= نـكاح ولا عتـاق إلا مـن بعـد ملـك (١/ ٢٨٢) واللفظ لـه، وأخرجه ابن أبي شـيبة: كتاب الطلاق، باب من كان يوقعه عليه ويلزمه الطلاق إذا وقت (٤/ ٦٥) (١٧٨٤٣)، وعبـد الـرزاق في مصنفه: كتاب الطـلاق، باب الظهـار قبل النـكاح (٦/ ٤٣٥، ٤٣٦) (١١٥٥٠)، قـال ابـن حجر: من رواية عبد الله بن عمر العمري عن القاسـم، والعمري ضعيف، والقاسم لم يدرك عمر، فتح الباري (٩/ ٤٧٨).

(١) المنتقى (٤/ ١١٥).

(٢) البحر الرائق (٣/ ٢٩٢).

(٣) انظر: تبيين الحقائق (٢/ ٢٣٢).

(٤) انظر: مشكل الآثار (١/ ٢٨٥)، الحاوي (١٢/ ٢٨١).

٤. القياس على الوكالة فلو وكل رجلاً بابتياع رقبة للكفارة وإعتاقها منه، جاز ذلك، وهذا قبل أن يملكها[(١)]، فكذلك ههنا.

٥. هذا تعليق لما يصح تعليقه، كالعتق والوكالة والإبراء[(٢)].

٦. قياساً على العتق حيث إن الطلاق مبني على السراية، وكذلك العتق، ويصح قوله: اعتق عبدك عني، فأعتقه، فيقع عن المتكلم، فوقع العتق على غير ملك، وكما لو قال: كل ولد مملوكتي هذه فهو حر، فتحمل بعد ذلك بأولاد لم تلدهم، أنهم يعتقون عليه، وقد كان في ذلك الوقت عير مالك لهم، لأنهم لم يكونوا خُلقوا يومئذ[(٣)]، فكذلك الطلاق.

٧. الطلاق المعلق هنا هو طلاق تأخر عمله إلى وجود الشرط كالبيع بشرط الخيار[(٤)].

الرد على استدلال هذا الفريق القائل بوقوع الطلاق:

١. استنكر ابن عباس رضي الله عنهما ما ورد عن ابن مسعود فقال: ما قالها ابن مسعود، وإن يكن قالها فزلة من عالم، في الرجل يقول إن تزوجت فلانة فهي طالق، قال الله عز وجل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩] ولم يقل: (إذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن)[(٥)].

---

(١) انظر: مشكل الآثار (١/ ٢٨٥).

(٢) فتح القدير (٤/ ١١٥، ١١٦).

(٣) انظر: مشكل الآثار (١/ ٢٨٤)، الحاوي (١٢/ ٢٨١).

(٤) فتح القدير (٤/ ١١٧).

(٥) أخرجه الحاكم: كتاب الطلاق، باب لا طلاق لمن لا يملك (٢/ ٢٠٥) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وأخرجه الطحاوي في: مشكل الآثار: باب بيان مشكل ما روي لا طلاق إلا من بعد نكاح ولا عتاق إلا من بعد ملك (١/ ٢٨٤)،=

٢. الطلاق ليس من العقود[١] وإنما هو فسخ.

٣. النـذر يتقرب بـه إلى الله تعالـى، بخلاف الطـلاق فإنه أبغض الحلال إلى الله[٢].

٤. الوصية تنفذ بعد الموت، ولو علق الطلاق بما بعد الموت لم ينفذ[٣].

٥. إن الطـلاق حق ملك الزوج، قال ﷺ: «إنما الطلاق لمن أخذ بالسـاق»[٤]، فلـه أن ينجـزه ويؤجلـه، وأن يعلقه بشـرط، وأن يجعلـه بيد غيره، كما يتصرف المالك فـي ملكه، فإذا لم يكن زوجاً فأي شيء ملك حتى يتصرف![٥].

٦. هنـاك فـرق بين العتق والطـلاق، فمن قـال: لله علي عتق، لزمـه، ولو قال: لله علـي طلاق، كان لغـواً[٦]، ولأن العتق له قوة وسـراية، ولا يعتمد نفوذ الملك، فإنه ينفذ في ملك الغيـر، ويصـح أن يكـون الملك سـبباً لزواله، كمـا يزول ملكـه بالعتق عـن ذي رحمه المحرم بشـرائه، وليس ملك البضع بالنكاح سـبباً لإزالته البتة[٧]، لأن النكاح شرع سبباً

= والبيهقـي: كتاب الخلـع والطلاق، باب الطلاق قبل النكاح (٧/ ٣٢٠، ٣٢١)، وعبد الـرزاق: كتاب الطلاق، باب الطـلاق قبل النكاح (٦/ ٤٢٠) (١١٤٦٨)، قال الألباني: حسن، إرواء الغليل (٧/ ١٦١) (٢٠٨٠).

(١) انظر: فتح الباري (٩/ ٤٧٩).

(٢) انظر: فتح الباري (٩/ ٤٧٩)، زاد المعاد (٥/ ٢١٨).

(٣) انظر: فتح الباري (٩/ ٤٧٩).

(٤) أخرجـه ابن ماجه: كتـاب الطلاق، باب طلاق العبـد (ص٣٠٩) (٢٠٨١)، والبيهقي: كتاب الخلع والطلاق، باب طلاق العبد بغير إذن سيده (٧/ ٣٦٠).

(٥) انظر: فتح الباري (٩/ ٤٧٩).

(٦) انظر: فتح الباري (٩/ ٤٧٩).

(٧) انظر: زاد المعاد (٥/ ٢١٧، ٢١٨).

لثبوت الوصلة وانتظام المصالح، فلا يملك جعله سبباً لانقطاعها[1].

والراجح -والله تعالى أعلم- هو مذهب الجمهور بعدم وقوع الطلاق المعلق على النكاح وذلك للآتي:

١. إن المرأة حين الطلاق المعلق أجنبية، والمتجدد هو نكاحها، والنكاح لا يكون طلاقاً، وتجدد الصفة لا يجعله متكلماً بالطلاق عند وجودها، بل هو عند وجودها مختار للنكاح غير مريد للطلاق[2].

٢. لأنه يضاد المقصود من النكاح وهو التوالد[3].

٣. إن الفرقة في النكاح لا يصح وقوعها بلفظ متقدم، كالفسخ[4].

٤. لا يصح القياس على الوصية، لأن عقد الوصية إيجاب وقبول، وعقد الإيجاب والقبول يصح في غير الملك كالسلم، وعقد الطلاق تنفير، وعقد التنفير لا يصح إلا في ملك، كبيع مال الغير بغير إذنه[5].

---

(١) فتح القدير (٤/ ١١٦).

(٢) انظر: زاد المعاد (٥/ ٢١٧).

(٣) انظر: تبيين الحقائق (٢/ ٢٣٢).

(٤) انظر: الحاوي (١٢/ ٢٨٥).

(٥) انظر: الحاوي (١٢/ ٢٨٥).

الخاتمة

وبعد استعراض أحكام الطلاق المعلق بوجه عام، فقد خلصت إلى النتائج التالية:

١. صيغة تعليق الطلاق من الصيغ الشائعة الاستعمال عند عامة الناس، وقد استعملها الصحابة فعن عروة بن الزبير قال: ضرب الزبير أسماء بنت أبي بكر، فصاحت بعبد الله بن الزبير، فأقبل، فلما رآه قال: أمك طالق إن دخلت، فقال له عبد الله: أتجعل أمي عرضة ليمينك، فاقتحم عليه فخلصها، فبانت منه[١]، وقد وضع أسس أحكامها الرسول ﷺ، فقال ﷺ: «من حلف على يمين فقال إن شاء الله فقد استثنى، فلا حنث عليه»[٢]، وقال ﷺ: «لا نذر لابن آدم لما لا يملك، ولا عتق له فيما لا يملك، ولا طلاق له فيما لا يملك»[٣]، وأفتى فيها الصحابة والتابعون، فقد سئل ابن عمر رضي الله عنهما عن رجل طلق امرأته البتة إن خرجت، فقال ابن عمر رضي الله عنهما: «إن خرجت فقد بتت منه وإن لم تخرج فليس بشيء»[٤] وعن سعيد بن المسيب والحسن وعطاء أنهم قالوا: «إن بدأ بالطلاق أو أخر فهو أحق بشرطه»[٥].

(١) قال الهيثمي: رواه الطبراني وفيه عبد الله بن محمد بن يحيى بن عروة وهو ضعيف، مجمع الزوائد (٤/ ٣٤١، ٣٤٢).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه عن البخاري.

(٥) تقدم تخريجه عن البخاري تعليقاً.

٢. أدوات التعليق هي أدوات الشرط.

٣. يتنوع الطلاق المعلق باعتبارات متعددة، كالآتي:

- بحسب زمن التعليق، يتنوع إلى التعليق على الماضي، وعلى المستقبل.
- بحسب المعلق عليه، يتنوع إلى الطلاق المعلق على شرط، والمعلق على صفة، والمعلق على الزمن.
- بحسب محل وقوعه، يتنوع إلى طلاق معلق في الملك، وطلاق معلق بالملك.

٤. يمين الطلاق هو الطلاق المعلق على شرط، باتفاق بين المذاهب الأربعة، وكذا الطلاق المعلق على زمن عند الحنفية.

٥. يمكن التحلل من يمين الطلاق بالكفارة إن قصد المتكلم الحث أو المنع، في الراجح من أقوال العلماء وهو قول ابن تيمية.

٦. صيغة التعليق على مشيئة الله تعالى في قوله: أنت طالق إن شاء الله، هي صيغة الاستثناء العرفي.

٧. الاستثناء العرفي يقطع حكم اليمين بالله تعالى إجماعاً، والراجح أنه يقطع حكم الطلاق إن كان الطلاق بصيغة اليمين.

٨. الطلاق في الحيض، طلاق بدعي محرم، ولا يقع في الراجح من أقوال العلماء.

٩. لا يقع الطلاق في حال تعليق طلاق المرأة على نكاحها، بنكاحها، في الراجح من أقوال العلماء.

فهرس المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. الأصبحي، مالك بن أنس، المدونة الكبرى (مع مقدمات ابن رشد)، دار الفكر.
٣. الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل، ط٢، ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي.
٤. الأنصاري، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن هشام، شرح قطر الندى وبل الصدى، ٢٠٠٩ م، القاهرة – دار الطلائع، جدة – مكتبة الساعي.
٥. البابرتي، محمد بن محمود، العناية (مع فتح القدير)، ط٢، ١٣٩٧هـ، دار الفكر.
٦. الباجي، سليمان بن خلف الأندلسي، المنتقى شرح الموطأ، دار الفكر العربي.
٧. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح (مع فتح الباري) تخريج أحاديثه: الشيخ ابن باز، تعليق: علي الشبل، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، ١٤٢١ هـ، الرياض، دار السلام.
٨. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء، التهذيب (في فقه الإمام الشافعي) تحقيق: الشيخ عادل عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، ط١، ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٩. البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، تعليق هلال مصيلحي، الرياض، مكتبة النصر الحديثة.
١٠. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، ط١، ١٣٥٦هـ، حيدر آباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.
١١. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي (الجامع الصحيح) تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر.
١٢. ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن ابن محمد النجدي وابنه محمد، مكتبة ابن تيمية.
١٣. الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد النيسابوري، الكشف والبيان في تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، دراسة وتحقيق: أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: أ. نظير الساعدي، ط١، ١٤٢٢ هـ، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٤. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، بيروت، دار الكتب العلمية.
١٥. الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، المستدرك، بيروت، دار الكتب العلمية.
١٦. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، المحلى، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار التراث.
١٧. الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير، المسند، تحقيق: الشيخ: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

١٨. الخرساني، سعيد بن منصور بن شعبة، سنن سعيد بن منصور، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط١، ١٤٠٥هـ، بيروت، دار الكتب العلمية.
١٩. الخرشي، محمد بن عبد الله بن علي، الشرح الصغير (الخرشي على مختصر خليل)، دار الفكر.
٢٠. الدار قطني، علي بن عمر، سنن الدار قطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم المدني، ١٣٨٦هـ، القاهرة، دار المحاسن.
٢١. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن بن بهرام، سنن الدارمي، عناية: محمد دهمان، دار إحياء السنة النبوية، يطلب من دار الكتب العلمية.
٢٢. الدسوقي، الشيخ محمد بن أحمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر.
٢٣. الراجحي، د. عبده، التطبيق النحوي، ١٤٠٨ هـ، بيروت، دار النهضة العربية.
٢٤. الرافعي، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم القزويني، فتح العزيز، تحقيق: الشيخ عادل عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، ط١، ١٤١٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٥. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط٦، ١٤٠٢هـ، بيروت، دار المعرفة.
٢٦. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، مقدمات ابن رشد (مع المدونة الكبرى)، دار الفكر.
٢٧. الرملي، محمد بن أبي العباس أحمد، نهاية المحتاج، دار الفكر.
٢٨. الزبيدي، أبو الفيض محمد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار مكتبة الحياة.
٢٩. الزيلعي، أبو محمد عبد الله بن يوسف، نصب الراية لأحاديث الهداية، ط٢، المجلس العلمي، القاهرة.
٣٠. السجستاني، سليمان بن الأشعث أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق: محمد الخالدي، ط١، ١٤٢٢هـ، بيروت، دار الكتب العلمية.
٣١. السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦هـ.
٣٢. السيواسي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، ابن الهمام، فتح القدير، الطبعة الثانية: ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، دار الفكر.
٣٣. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، ط١، ١٤٠٠هـ، بيروت، دار الفكر.
٣٤. الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج، دار الفكر.
٣٥. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط١، ١٤٠٥هـ، بيروت، دار الكتب العلمية، توزيع: مكة، دار الباز.

٣٦. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، ط١، ١٤٠٢هـ، بيروت، دار الفكر.

٣٧. الشيباني، الإمام أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، بيروت، دار صادر.

٣٨. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي العبسي، المصنف في الأحاديث والآثار تقديم: كمال الحوت، ط١، ١٤٠٩هـ، دار التاج، بيروت.

٣٩. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، ط٢، ١٤٠٣هـ، بيروت، المكتب الإسلامي.

٤٠. الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، مشكل الآثار، ط١، بيروت، دار صادر.

٤١. ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار (حاشية ابن عابدين)، ط٢، ١٣٨٦هـ، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

٤٢. العبدري، محمد بن يوسف، المواق، التاج والإكليل (مع مواهب الجليل)، ط٢، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٤٣. العدوي، أبو البركات أحمد بن محمد الدردير، الشرح الكبير (مع حاشية الدسوقي)، دار الفكر.

٤٤. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار المعرفة.

٤٥. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، التلخيص الحبير، تصحيح: السيد عبد الله هاشم اليماني، ١٣٨٤هـ.

٤٦. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تخريج أحاديثه: الشيخ ابن باز، تعليق: علي الشبل، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، ١٤٢١هـ، الرياض، دار السلام.

٤٧. العظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، التعليق المغني على الدراقطني (في ذيل سنن الدارقطني)، القاهرة، دار المحاسن.

٤٨. العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، البناية في شرح الهداية، ط١، ١٤٠٠هـ، دار الفكر.

٤٩. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، بيروت، دار الفكر.

٥٠. الفارسي، علاء الدين علي بن بلبان، الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، تقديم: كمال يوسف الحوت، ط١، ١٤٠٧هـ، بيروت - دار الكتب العلمية، مكة - دار الباز.

٥١. الفضلي، د. عبد الهادي، مختصر النحو، ط٧، ١٤٠٠هـ، جدة، دار الشروق.

٥٢. الفيومي، أحمد بن محمد المقري، المصباح المنير، ط١، ١٤١٤هـ، بيروت، دار الكتب العلمية.

٥٣. ابن قدامة، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد المقدسي، الشرح الكبير (مع المغني)، بيروت، دار الكتاب العربي.
٥٤. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله المقدسي، الكافي، ط١، ١٤٢٣هـ، بيروت، المكتب الإسلامي، دار ابن حزم.
٥٥. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله المقدسي، المغني (مع الشرح الكبير)، طبعة جديدة بالأوفست بعناية جماعة من علماء الهند ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
٥٦. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد أبو خبزة، ط١، ١٩٩٤م، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
٥٧. القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، ط١، ١٤٢٢هـ، بيروت، دار ابن حزم.
٥٨. القشيري، الإمام مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم مع شرحه للنووي، ط٢، ١٣٩٢هـ، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٥٩. القنوجي، أبو الطيب صديق بن حسن الحسيني، الروضة الندية شرح الدرر البهية، ١٣٩٨ هـ بيروت، دار المعرفة.
٦٠. ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق وتعليق: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط، ط٥، ١٤١٢هـ، بيروت - مؤسسة الرسالة، الكويت - مكتبة المنار الإسلامية.
٦١. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي (ملك العلماء)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، بيروت، دار الكتب العلمية.
٦٢. الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير، تحقيق: الشيخ علي معوض، الشيخ عادل عبد الموجود، ط١، ١٤٢٤هـ، بيروت، دار الكتب العلمية.
٦٣. المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف، صححه وحققه: محمد حامد الفقي، ط٢، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، دار إحياء التراث العربي.
٦٤. المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي (مع فتح القدير)، ط٢، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، دار الفكر.
٦٥. المغربي، أبو عبد الله محمد بن محمد الحطاب، مواهب الجليل، شرح مختصر خليل، ط٢، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
٦٦. مغنية، د. حبيب يوسف، الوافي في النحو والصرف، ط٢، ٢٠٠٤م، بيروت، دار ومكتبة الهلال.
٦٧. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع، بيروت - دمشق، المكتب الإسلامي.
٦٨. ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق، ط٢، دار المعرفة، بيروت.
٦٩. النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، ط١، طبعة مميزة، الرياض، مكتبة المعارف.

٧٠. النـووي، أبـو زكريا يحيى بن شـرف بن مـري، روضة الطالبين وعمـدة المفتين، ط٢، ١٤٠٥هـ، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي.
٧١. النـووي، أبـو زكريـا يحي بن شـرف بن مري، شـرح صحيح مسـلم، ط٢، ١٣٩٢هـ، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٧٢. الهيثمي، علي بن أبي بكر، كشـف الأسـتار عن زوائد البـزار، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط١، ١٤٠٤هـ، بيروت، دار الرسالة.
٧٣. الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ١٤٠٦هـ، بيروت، مؤسسـة المعارف.

محتويات البحث:

التلاعب في الأسواق المالية

-دراسة فقهية-

إعداد
د. عبد الله بن محمد العمراني
أستاذ الفقه المشارك
كلية الشريعة بالرياض

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد تنوعت أشكال المخالفات في أسواق الأوراق المالية، وتعددت أساليبها، ومن أبرز هذه المخالفات: ظاهرة التلاعب والتغرير في السوق المالية.

ومصطلح (التلاعب) قد استخدم كثيراً في سياق تنظيم أسواق الأوراق المالية، ويصف التصرفات المتعمدة للتدخل في حرية السوق وعدالته، من خلال مظاهر مصطنعة أو كاذبة أو مضللة فيما يتعلق بسعر الأوراق المالية، ويحدث ذلك عادة إما عن طريق نشر معلومات خاطئة أو مضللة من أجل التأثير على الآخرين للتداول بطريقة معينة أو باستخدام أوامر شراء وبيع متعمدة للتأثير على الأسعار، أو التدوير من أجل فرص للربح.

ويعرض هذا البحث مفهوم التلاعب، وأبرز صوره وأساليبه، وبيان حكمه الشرعي، والآثار المترتبة عليه، كما يعرض مفهوم المضاربة في الأسواق المالية، وحكمها الشرعي، والفرق بينها وبين التلاعب، وفق الخطة الآتية:

المقدمة، وفيها التعريف بالبحث وأهميته وخطته.

المبحث الأول: تعريف التلاعب في الأسواق المالية والألفاظ ذات الصلة، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التلاعب.

المطلب الثاني: تعريف الأسواق المالية.

المطلب الثالث: الألفاظ ذات الصلة.

المبحث الثاني: صور التلاعب في الأسواق المالية وأساليبه والهدف منه، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: صور التلاعب في الأسواق المالية.

المطلب الثاني: أبرز أساليب التلاعب التي تؤثر في تكوين الأسعار المصطنعة بسوق الأوراق المالية.

المطلب الثالث: الهدف من التلاعب.

المبحث الثالث: أحكام التلاعب في الأسواق المالية وآثارها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الحكم الشرعي للتلاعب في الأسواق المالية.

المطلب الثاني: الآثار المترتبة على التلاعب في الأسواق المالية.

المبحث الرابع: صور التلاعب المجرمة نظاماً.

المبحث الخامس: المضاربة في الأسواق المالية: مفهومها وحكمها وعلاقتها بالتلاعب، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم المضاربة في الأسواق المالية.

المطلب الثاني: حكم المضاربة في الأسواق المالية.

المطلب الثالث: علاقة المضاربة في الأسواق المالية بالتلاعب.

الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات.

وقد تم تناول قضايا البحث ومسائله، وفق المنهج العلمي للمسائل الفقهية.

وأشير إلى أهمية هذا الموضوع الذي يعنى به جم غفير من

المتداولين في السوق المالية، لما يحمله هذا الموضوع من جانب توعوي وتوجيهي ببيان الحكم الشرعي لجملة من الأساليب المشهورة في السوق المالية، وقد يتورع الواحد منهم عن المكاسب المشبوهة أو المحرمة صراحة في التعاملات المباشرة في السوق، ولكنه قد لا يتورع عن التداول بطريقة فيها تمويه وتحايل وتدليس، ويعدها نوعاً من المهارة في المضاربة والتجارة في السوق المالية.

أسأل الله الكريم بمنه ورحمته أن يوفق المسلمين للعمل بشريعته، واتباع سنة نبيه محمد ﷺ، وأن يعز الإسلام والمسلمين.

اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم.

المبحث الأول
تعريف التلاعب في الأسواق المالية
والألفاظ ذات الصلة

المطلب الأول
تعريف التلاعب

تعريف التلاعب في اللغة:

التلاعب في اللغة مأخوذ من اللعب وهو ضد الجد، جاء في مقاييس اللغة[1] في مادة (لعب): «اللام والعين والباء كلمتان منهما يتفرع كلمات. إحداهما: اللِّعب معروف والتلعابة الكثير اللعب. والملعب مكان اللعب. والكلمة الأخرى اللعاب: ما يسيل من فم الصبي».

وجاء في المعجم الوجيز[2]: «تلاعب: لعب، والألعبان: الكثير اللعب، والماكر المُداور»[3].

وجاء في القرآن الكريم آيات ورد فيها لفظ اللعب ومشتقاتها ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ﴾ [التوبة: ٦٥].

---

(١) (٥/ ٢٥٣).

(٢) (ص٥٥٨).

(٣) وينظر المصباح المنير للفيومي (ص٢١١).

وقول الله تعالى: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ﴾ [يوسف: ١٢].

وقول الله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ [الأنعام: ٣٢].

وقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ [الأنبياء: ١٦].

يقول ابن كثير في تفسير الآية الأخيرة: «يخبر تعالى أنه خلق السموات والأرض بالحق أي بالعدل والقسط ليجزي الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى وأنه لم يخلق ذلك عبثاً ولا لعباً»(١).

مما تقدم يتبين أن معنى التلاعب في اللغة هو العبث والمداورة والمكر وكثرة اللعب المعروف.

تعريف التلاعب في الاصطلاح:

تجدر الإشارة إلى أنه لا يوجد تعريف محدد للتلاعب رغم أن معظم الدراسات ترى أن المقصود منه بشكل عام: التصرفات التي يقوم بها متداول أو مجموعة من المتداولين لإحداث فرق مقصود بين سعر الورقة المالية وقيمتها بهدف الربح على حساب بقية المتداولين في السوق(٢).

وقد جاء تعريف التلاعب في الأسواق المالية في نظام هيئة السوق المالية: المادة التاسعة والأربعون من نظام السوق المالية: القيام عمداً بعمل، أو إجراء، يوجِد انطباعاً غير صحيح، أو مضللاً، بشأن السوق، أو الأسعار، أو قيمة أي ورقة مالية، بقصد إيجاد ذلك

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/ ١٧٥).

(٢) ينظر: التلاعب والتضليل والتداول بناء على معلومات داخلية في أسواق الأوراق المالية للدكتور سليمان الصغير (ص٥).

الانطباع، أو لحث الآخرين على البيع أو الشراء أو الاكتتاب في تلك الورقة، أو الإحجام عن ذلك.[1]

وجاء تعريفة في لائحة سلوكيات السوق: القيام، أو المشاركة، في أي تصرفات، أو ممارسات، تنطوي على تلاعب أو تضليل فيما يتعلق بأمر أو صفقة على ورقة مالية، إذا كان ذلك الشخص يعلم بطبيعة ذلك التصرف أو الممارسة، أو إذا توافرت أسس منطقية تتيح له أن يعلم بذلك[2].

وعرفت هيئة الأوراق المالية والبورصة (sec) التلاعب بأنه: «سلوك متعمد يهدف لخداع المستثمرين من خلال التحكم أو التأثير في السوق على ورقة مالية، والتلاعب يمكن أن ينطوي على عدد من التقنيات للتأثير على العرض أو الطلب على الأسهم، وهو يشمل: نشر معلومات كاذبة أو مضللة عن شركة للحد بشكل غير صحيح من عدد الأسهم المتاحة للجمهور، أو تزوير العروض أو الأسعار أو المتاجرات لخلق صورة زائفة أو مضللة عن الطلب على ورقة مالية»[3].

وقد وجد التلاعب في الأسواق المالية منذ نشأتها، وقد عانت، ولا تزال تعاني منه الدول المتقدمة ذات الخبرة في التعامل مع أساليب التلاعب والتضليل، والتي يعد انتشارها واستفحالها، وضعف الرقابة عليها نذير أزمة قد تعصف بتلك الأسواق[4].

---

(١) ينظر: موقع هيئة السوق المالية www. cma. org. sa

(٢) ينظر: موقع هيئة السوق المالية www. cma. org. sa

(٣) ينظر: موقع هيئة الأوراق المالية والبورصة http://www. sec. gov/index. htm

(٤) ينظر: التلاعب والتضليل والتداول بناء على معلومات داخلية في أسواق الأوراق المالية للدكتور سليمان الصغير (ص٧).

المطلب الثاني
تعريف الأسواق المالية

مصطلح السوق[1] المالية ليس مرادفاً لمصطلح (البورصة)؛ وذلك لأن البورصة هي المكان، أو القاعة المخصصة لتداول الأوراق المالية، في حين لا يقتصر مفهوم السوق المالية على سوق التداول، بل يشمل بالإضافة إلى ذلك سوق الإصدار، أي إصدار الأوراق المالية، بل إن التداول كما يكون داخل البورصة، فإنه يكون خارجها، وعلى ذلك فإن البورصة جزء من السوق المالية، وليست هي السوق المالية[2].

وعرفت السوق المالية بتعريفات منها:

١. «الإطار الذي يجمع بائعي الأوراق المالية بمشتري تلك الأوراق»[3].

٢. «المجال الذي يتم من خلاله إصدار أدوات معينة، للحصول على الأموال اللازمة للمشروعات الإنتاجية وغيرها، وتداول هذه الأدوات»[4].

ومن خلال التعريفات السابقة، وغيرها، يمكن إبراز الجوانب المختلفة للسوق المالية، وذلك في النقاط الآتية:

---

(١) الأسواق: جمع سوق، والسوق في اللغة: موضع البياعات، والبياعات جمع بياعة بالكسر وهي السلعة ينظر: الصحاح للجوهري (٤/ ١٤٩٩)، ولسان العرب لابن منظور (١٠/ ١٦٧)، والمصباح المنير للفيومي ص(١١٢). والسوق في الاصطلاح: المكان المعروف الذي يلتقي فيه البائعون والمشترون للتعامل في سلعة معينة أو سلع متنوعة. ينظر: فتح الباري لابن حجر (٥/ ٢٤٦).

(٢) ينظر: أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة لمبارك آل سليمان (١/ ١٠).

(٣) إدارة الاستثمارات لمحمد مطر (ص١٤٠).

(٤) أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة لمبارك آل سليمان (١/ ١٥).

١. موضوع المبادلة في هذه السوق هو المال، وبه توصف فيقال (السوق المالي).

٢. تتمثل الوظيفة الأساسية للسوق المالية في جذب مدخرات الأفراد وتجميعها، والفوائض المالية لدى منشآت الأعمال وغيرها، وإتاحتها إلى الجهات التي تحتاج إليها.

٣. تؤدي السوق المالية وظيفتها هذه من خلال أدوات مالية معينة، كالأسهم والسندات وغيرها، حيث تصدر الجهات المحتاجة إلى المال مثل هذه الأدوات، وتبيعها للجهات ذات الفائض المالي.

٤. تطلق السوق المالية على عملية تتكون من مرحلتين:

- المرحلة الأولى: المرحلة التي يتم فيها إصدار الأوراق المالية، وهي ما تعرف بـ (السوق الأولية).
- المرحلة الثانية: المرحلة التي يتم فيها تداول هذه الأوراق، وهي ما تعرف بـ (السوق الثانوية). والسوق المالية تطلق على مجموع السوقين.

٥. تتناول السوق المالية الحالات التي يتم فيها إصدار الأوراق المالية طويلة الأجل، كالأسهم والسندات وتداولها، وهي ما تعرف بـ (سوق رأس المال). والحالات التي يتم فيها إصدار الأوراق المالية قصيرة الأجل، كأذون الخزانة، وشهادات الإيداع وتداولها، وهي ما تعرف بـ (سوق النقد).

٦. تتضمن الأسواق المالية الوسطاء الماليين، وبذلك فإن مؤسسات الوساطة المالية جزء من السوق المالية.

٧. إن السوق المالية تعني التعامل في الأموال بيعاً وشراء، عرضاً وطلباً، سواء تم ذلك في أماكن محددة، كما في (بورصات

الأوراق المالية)، أو تم بواسطة وسائل الاتصال المختلفة، من خلال ما يعرف بـ(السوق الموازية)، أي من خلال المؤسسات المالية المتخصصة في التعامل في الأوراق المالية بيعاً وشراء، كبيوت السمسرة، وشركات الاستثمار، وغيرها.

٨. يتم في السوق المالية إصدار الأصول المالية بنوعيها، وتداولها، وهي الأصول التي تعبر عن الملكية كالأسهم، والأصول التي تعبر عن المديونية كالسندات، بالإضافة إلى أدوات مالية أخرى قابلة للتداول، كشهادات الإيداع والأوراق التجارية[(١)].

المطلب الثالث
الألفاظ ذات الصلة

١. التغرير:

التغرير في اللغة: يقال غَرَّهُ غَرّاً وغُروراً، وغِرَّة بالكسر فهو مَغرُورٌ وغَريرٌ، خَدَعَهُ، وأطمعه بالباطل فاغتر هو وغرر بنفسه تغريراً عرضها للهلاك. والاسم: الغَرَرَ محركة.

والتغرير: إيقاع شخص في الغرر أي الخطر[(٢)].

هناك عدة تعريفات للتغرير منها:

١. إظهار الشيء بمظهر غير حقيقي، مع إعطائه صفة ليست له، لكي يستثير رغبة الطرف الآخر، فيقدم على إبرام العقد[(٣)].

(١) ينظر: أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة لمبارك آل سليمان (١/ ١٦).
(٢) ينظر لسان العرب لابن منظور، ومختار الصحاح للرازي (ص٤٧١-٤٧٢).
(٣) ينظر أحكام المعاملات الشرعية (ص٣٧٧-٣٨٠)، ومعجم المصطلحات الاقتصادية (ص١١٩) لنزيه حماد.

٢. الإغراء بوسيلة قولية أو فعلية كاذبة، لترغيب أحد المتعاقدين في العقد، وحمله عليه[(١)].

ويتبين من التعريف أن التغرير ينقسم إلى نوعين:

النوع الأول: التغرير القولي أو التغرير في السعر.

النوع الثاني: التغرير الفعلي أو التغرير في الوصف.

ومثال التغرير القولي في السعر: كما لو قال البائع للمشتري إنَّ هذه السلعة تساوي أكثر ولا تجد مثلها بهذا السعر، أو: دفع لي فلان فيها كذا فلم أقبل ونحو ذلك من المغريات الكاذبة.

ومثال التغرير الفعلي في الوصف: وضع الجيد من البضاعة في الأعلى والرديء في الأسفل وتلاعب بائع السيارة المستعملة بعداد قياس المسافة وإرجاع أرقامه لإيهام المشتري قلة استعمالها.

ومن ذلك أيضاً: التغرير في دواب الحلب بتصريتها عند بيعها حتى يجتمع لبنها، ثم يعرضها للبيع إيهاماً بغزارة لبنها[(٢)].

وهناك فرق بين الغرر والتغرير، وقد عرف الغرر بتعريفات منها:

١. ما كان مستور العاقبة[(٣)].

٢. ما تردد بين جائزين متضادين الأغلب منهما أخوفهما[(٤)].

وهناك تشابه بين الغرر والجهالة، ويفرق القرافي بين الغرر والجهالة: «فالغرر هو الذي لا يدرى هل يحصل أم لا كالطير في الهواء والسمك في الماء.

(١) ينظر: المدخل الفقهي العام للزرقا (١/ ٤٦٣).

(٢) ينظر الروض المربع (٤/ ٤٣٩)، والمدخل الفقهي العام (١/ ٤٦٣-٤٦٤).

(٣) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٣/ ١٩٤) والفروق للقرافي (٣/ ٢٦٥) وحاشية البيجوري (١/ ٣٦٠) والقواعد النورانية الفقهية لابن تيمية (ص١٣٨).

(٤) الحاوي للماوردي (٥/ ٣٢٥) بتصرف يسير. وينظر: حاشية الشرقاوي (٢/ ٩) والذخيرة للقرافي (٤/ ٣٥٥).

وأمـا مـا علم حصوله وجهلـت صفته فهو المجهـول كبيعه ما في كمه، فهو يحصل قطعاً، لكن لا يدرى أي شيء هو.

فالغـرر والمجهـول كل واحـد منهمـا أعـم مـن الآخر مـن وجه وأخص من وجه»[1].

إلا أن هنـاك فرقاً بيـن التغرير والغـرر، فالغرر هو مسـتور العاقبة والتغريـر فعـل أو قـول ليخـدع به آخـر فالغرر هـو الخطـر والتغرير الخداع والإيقاع في الخطر.

مما سـبق مـن تعريف التغريـر والمصطلحـات القريبة منـه يتبين أن التغريـر أحـد المرادفات للتلاعب؛ إذ التغرير يـؤدي ما يؤدي إليه التلاعب من الخداع والغش والتدليس والإيهام ونحو ذلك.

٢. التدليس:

التدليس في اللغة: من الدُلسـة وهي الظلمة، مصدر دَلّس بمعنى: الكتمان، والخديعة، والخيانة[2].

والتدليس في الاصطلاح: لا يخرج عن معناه اللغوي.

قال ابن قدامة[3]: «معنى دلّس العيب: أي كتمه عن المشـتري مع علمه به، أو غطّاه عنه بما يوهم المشـتري عدمه، مشـتق من الدلسـة وهي الظلمة، فكأنّ البائع يستر العيب... ».

وجاء في المطلـع[4]: «التدليس المثبت للخيار ضربان: أحدهما:

(١) الفروق للقرافي (٣/ ٣٦٥).
(٢) ينظر: المصباح المنير (ص٢٧٦)، والقاموس المحيط (ص٧٠٣).
(٣) المغني (٦/ ٢٣٤).
(٤) للبعلي (١١/ ٢٣٦).

كتمان العيب، والثاني: تدليس يزيد به الثمن، وإن لم يكن عيباً، كتحمير وجه الجارية وتسويد شعرها ونحو ذلك».

مما سبق يتبين أن التدليس من أنواع التلاعب ويؤدي ما يؤدي إليه التلاعب.

٣. الخداع:

الخداع في اللغة: مصدر خَدَعه، خَدْعاً وخِداعاً بمعنى ختله وأراد به المكروه من حيث لا يعلم، والاسم الخديعة. وسوق خادعة: مختلفة مُتَلوِّنة.

والخداع: إظهار الإنسان خلاف ما يجنيه، والمنع والحيلة.

والخدعة بالضم: ما يخدع به الإنسان مثل اللعبة ما يلعب به(١).

والخداع في الاصطلاح: لا يخرج عن المعنى اللغوي.

يتبين مما سبق أن الخداع يأتي بمعنى التلاعب ففيه معنى الختل وإظهار خلاف ما يخفي واستخدام أساليب الخديعة والاحتيال.

٤. الاحتيال:

الاحتيال في اللغة: مصدر احتال بمعنى طلب الحيلة(٢).

والحيلة: الحذق وجودة النظر، والقدرة على دقة التصرف(٣).

والحيلة في الاصطلاح: عرفت بتعريفات عامة وخاصة

ومن التعريفات العامة: «سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها

---

(١) ينظر: المصباح المنير (ص٦٣)، والقاموس المحيط (ص٩١٩).

(٢) ينظر: المصباح المنير (ص٦٠).

(٣) ينظر: لسان العرب (١١/ ١٨٥) والمصباح المنير (ص٦٠).

الرجل إلى حصول غرضه، بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة... سواء كان المقصود أمراً جائزاً أو محرماً»[(١)].

وهذا المعنى موجود في التلاعب الذي يتم من خلال سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها المتلاعب إلى حصول غرضه.

٥. النَجَش:

النجش في اللغة: بفتح النون والجيم، أو بفتح النون وسكون الجيم

بمعنى: الاستتار والاستثارة، والاستخراج والختل والخديعة»[(٢)].

والنجش في الاصطلاح: عرف بتعريفات متعددة، منها:

«أن يزيد في السلعة من لا يريد شراءها، ليقتدي به المستام فيظن أنه لم يزد فيها هذا القدر إلا وهي تساويه، فيغتّر بذلك»[(٣)].

فالنجش فيه خداع وتغرير وإثارة للسلعة ويترتب عليه إضرار بأحد المتعاقدين ليربح الآخر ولا يقتصر النجش على هذا المفهوم بل يشمل الخداع والتغرير ومن ذلك (أعطيت في السلعة كذا وهو كاذب) ويتبين من ذلك أن النجش داخل في مفهوم التلاعب وهو إن لم يكن مرادفاً له فهو أخص منه داخل في أنواعه.

(١) إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية (٣/ ٣٠٩).

(٢) ينظر: المصباح المنير (ص٢٢٧)، والقاموس المحيط (ص٧٨٣)، ولسان العرب (٦/ ٣٥١).

(٣) المغني لابن قدامة (٦/ ٣٠٤).

المبحث الثاني
صور التلاعب في الأسواق المالية وأساليبه والهدف منه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
صور التلاعب في الأسواق المالية

هناك صور متنوعة، ومتعددة للتلاعب، بل ومتجددة، ويمكن ذكر أبرز هذه الصور المشهورة للتلاعب على النحو الآتي:

الصورة الأولى: البيع الصوري.

ومن صور البيوع الصورية:

١. أن يقوم المضارب بالبيع على نفسه بكميات كبيرة، من خلال تعدد المحافظ التي باسمه، أو بأسماء أصدقائه، أو أفراد أسرته، أو بأسماء مجموعات متفق فيما بينها على هذا الأساس ثم تقوم هي نفسها بالبيع على البائع الأول، وإعادة هذا السهم بسعر أكبر إذا أريد للسهم الصعود، أو أقل إذا أريد له الهبوط، والهدف من ذلك إيهام المتداولين في السوق بأن هناك تغيّرات في سعر السهم. وتسمى هذه العملية من المضاربات (بعملية التدوير)[1].

(١) ينظر: الأوراق المالية د. منير هندي (ص١٧٥-١٧٦)، والمضاربة والتلاعب بالأسعار د. صالح البربري (ص١٢-٢٠).

٢. أن ينتهز المضارب المتلاعب فرصة ارتفاع في القيمة السوقية لأسهم يمتلكها، فيقوم بالاتفاق مع أشخاص آخرين ببيعها عليهم بسعر أعلى من السعر الجاري في السوق، ثم يقوم هؤلاء الأشخاص في نفس اليوم بإعادة بيعها له بسعر أعلى، والنتيجة مزيد من الارتفاعات في قيمتها السوقية ثم يقوم المضارب ببيع ما يملكه بالسعر المرتفع ثم تكون النتيجة تدهور سعر السهم. ويطلق على هذه الطريقة طريقة (التصريف) عند إرادة المضارب بيع هذه الأسهم، وطريقة التجميع لمن أراد أن يشتري السهم.

والتصريف معناه بيع الأسهم التي يمتلكها، والتجميع شراء هذه الأسهم بحيث يقوم المضارب بالشراء من نفسه، ورفع قيمة السهم السوقية من خلال تعدد المحافظ التي يديرها لجذب الانتباه، ولزيادة قيمة السهم للتسابق عليه قبل إقفال السهم النسبة اليومية له[١]، فيقوم المتداولون بالشراء كي يظفروا ببعض الأرباح قبل الإقفال. فيقوم بالبيع والتصريف عليه، ولزيادة التغرير قد يلامس السهم النسبة القصوى لليوم أكثر من مرة، ثم يتدهور السهم بالنزول ثم يقوم بزيادة الشراء على نفسه حتى يرتفع ثم يقوم بالتصريف وهكذا حتى نفاد الكمية التي لديه[٢].

٣. الاتفاق بين بعض المضاربين من خلال التوصيات على شراء سهم من الأسهم المدرجة بغرض رفع قيمته إلى حد معين ثم بيعه بكميات كبيرة من خلال هذه المجموعات، والهدف من هذا البيع إيهام المتعاملين أن هناك تغيرات سعرية حدثت

(١) وهي في سوق السعودية (١٠٪).

(٢) ينظر: الشركات العاملة في مجال الأوراق المالية (ص٨٥-٩٢)، والمضاربة والتلاعب د. صالح البربري (ص١٢-٢٠).

للسهم، وهذه السلسلة من البيوع من شأنها أن تؤدي إلى انخفاض بقيمتها السوقية بشكل يوحي بتدهور حالة المنشأة المصدرة لها وهنا يصاب بعض المتداولين بالذعر مما يدفعهم إلى التخلص مما يمتلكونه من هذه الأسهم الأمر الذي يترتب عليه عروض كبيرة بدون طلب موازٍ فيهبط السعر، وعندها يتدخل المتلاعب فيشتري الأسهم[١].

الصورة الثانية: التلاعب في عروض الأسعار

تقوم كافة الأسواق بعرض أسعار كافة الصفقات التي تتم فيها وتسمح لبعض وسائل الإعلام بعرضها، ويحدث في كثير من الأحيان تلاعب في عرض شريط الأسعار على النحو الآتي[٢]:

١. يقوم بعض الأفراد بشكل غير معلن عندما تبدأ الجلسة بالاتفاق على محاولة تثبيت سعر رخيص للسهم، بعيداً عن السعر الفعلي، حتى إذا شاهده بعضهم انخدع به، ومن ثمّ يبدأ في البيع بأسعار منخفضة خوفاً من انخفاضات أخرى.

٢. قد يظهر سعر على الشاشات أعلى من السعر الفعلي، فيتخذ بعضهم قرار البيع ليتبين بعد ذلك بأن السعر أقل مما شاهد.

٣. يقوم صانعو السوق[٣] بتثبيت سعر رخيص عند الإغلاق؛ ليوهموا الآخرين بسلسلة هبوط في الأسعار، فيقوموا بالبيع بهذا السعر.

(١) ينظر: صناديق الاستثمار في البنوك الإسلامية، د. أشرف دوابة.

(٢) ينظر المرجع السابق، وتطهير الكسب الحرام، د. عطية فياض (ص٣٦)، وتطهير الأسهم والصناديق الاستثمارية، فيصل المري (ص٢٥٦).

(٣) صانعو السوق: هم كبار المتعاملين من الشركات العاملة في مجال الأوراق المالية والبنوك، وكبار التجار.

الصورة الثالثة: العروض الوهمية

تتم هذه الطريقة قبل افتتاح السوق المالي للتداول بساعة أو نصف ساعة حيث يقوم المضارب المتلاعب، والذي يملك أسهماً كثيرة في سهم ما بعرض عروض بيع، بصفقات مختلفة؛ ليوهم المضارب (الجاهل) غير المحترف بأن هذه العروض من أشخاص كُثر.

وهدف هذه الطريقة الإيهام بأنّ السهم عليه (تصريف)، أو لديه خبر سيء، فيقوم ملّاك السهم بعرض عروضهم للبيع بسعر أقل من سعر المضارب المتلاعب، حتى يغتنموا فرصة البيع أولاً، حتى إذا لم يبق لافتتاح السوق إلا دقائق معدودة، قام بإلغاء أوامر العرض، ثم سحب عروض ملّاك الأسهم المخدوعين، فاشتراها منهم، ثم يبدأ السهم بالصعود تدريجياً، فيقوم المتداولون بشرائها مرة ثانية، ثم يقوم المضارب المتلاعب ببيعها عليهم بفارق سعري عالٍ وجديد.

في المقابل إذا علم المضارب المتلاعب بأن هناك أخباراً سيئة للسهم، أو أن طلب الشركة المساهمة بزيادة رأس المال قد رفض من هيئة السوق المالية قبل إعلان الخبر في السوق، فيقوم بعرض طلبات لشراء السهم بأسعار متفاوتة وبصفقات مختلفة، ليوهم المتداولين بأنَّ السهم يحمل محفزاً أو خبراً جيداً فيسارع الناس بعرض طلباتهم بسعر أعلى، فإذا لم يبق على افتتاح السوق إلى دقائق قام بإلغاء جميع طلباته فما أن يفتتح السوق إلا ويقفز السعر السوقي إلى الأعلى، فيغتنم فرصة هذا الصعود ليعرض جميع أسهمه للبيع، ويقوم بالتصريف حتى تعاد نفاد الكمية لديه[1].

---

(١) ينظر: الشركات العاملة في مجال الأوراق المالية (ص٨٥-٩٢)، والمضاربة والتلاعب، د. صالح البربري (ص١٢-٢٠)، وتطهير الأسهم، فيصل المري (ص٢٥٨).

الصورة الرابعة: الإشاعات وتسريب المعلومات الخاطئة.

يعمد بعض كبار المتداولين إلى نشر الشائعات والأكاذيب، وتسريب معلومات خاطئة عن شركة من الشركات المساهمة، والقيام بعمليات تداول تصاحب هذه الأخبار والشائعات، وحث الذين يدعون التحليل الفني ليقوم بالتغرير لموافقة تلك الشائعات. وهذه الطرق تهدف إلى إيجاد فارق سعري مصطنع، وعرقلة الأداء الطبيعي للعرض والطلب، وقد يكون الهدف هو السيطرة على السوق عن طريق الشراء المكثف؛ للاستحواذ على الغالبية العظمى من ورقة مالية معينة في وقت معين، وهذا يهدف إلى تحطيم المنافسة، أو الحد منها عن طريق الشراء المكثف، والوصول إلى سعر احتكاري(١).

المطلب الثاني
أبرز أساليب التلاعب التي تؤثر في تكوين الأسعار المصطنعة بسوق الأوراق المالية

من خلال ما تقدم يتبين أن هناك جملة من أساليب التلاعب في الأسواق المالية يمكن إجمالها فيما يأتي:

١. العمليات التي تهدف إلى خفض كبير في أسعار الأسهم لشركة معينة عن طريق بيع كميات كبيرة منها -وعلى المكشوف- دون أن يكون هناك سبب يتصل بالأداء الاقتصادي للشركة يبرر هذا الانخفاض تتبعه عمليات شراء أخرى لكميات كبيرة من هذه الأسهم بأسعار منخفضة جداً، مما ينتج عنه تحقيق أرباح كبيرة عندما تعود الأسعار إلى سعرها الطبيعي بعد ذلك.

---

(١) ينظر: المضاربة والتلاعب، د. صالح البربري (ص١٢-٢٠).

٢. العمليات التي تهدف إلى رفع السعر، وذلك عن طريق الشراء بالطريقة السابقة نفسها بأسعار مرتفعة لسهم معين لكي تضاعف سعر البيع عن السعر الطبيعي للسوق.

٣. العمليات التي تتم عن طريق نشر أخبار كاذبة أو إشاعات والقيام بعمليات بيع موازية مقاربة أو في نفس مستوى الانخفاض لكي تزيد من الاتجاه نحو الانخفاض[١].

المطلب الثالث

الهدف من التلاعب

الهدف الرئيس من سلوك التلاعب هو كسب المال، سواء كان بشكل مباشر من خلال العمليات، أو بوسائل أخرى، ومن الأمثلة لكيفية تحقيق هذا الهدف ما يأتي:

١. التأثير على السعر أو القيمة لورقة مالية بحيث يستطيع المتلاعب:
- الشراء بسعر منخفض.
- البيع بسعر مرتفع.
- التأثير على العرض.
- مقاومة معاملات تنافسية.

٢. التأثير في سعر الورقة المالية في المؤشر.

٣. التأثير في سعر الاكتتاب في الاكتتاب العام.

٤. التأثير في سعر ورقة مالية مرتبطة بعرض اندماج.

٥. التأثير على شخص ما للاكتتاب أو شراء أو بيع موجودات أو حقوق الامتناع من ذلك.

(١) ينظر: سوق الأوراق المالية، د. خورشيد إقبال (ص٥٥٠).

٦. التأثير في الحسابات والمركز المالي لمستثمرين مؤسسين.

٧. التأثير في الانطباع من المشورة المالية[١].

ويعد التلاعب المعلوماتي من أخطر ما يواجه أسواق الأوراق المالية الناشئة، خصوصاً في ظل وجود شريحة من المتعاملين الأفراد الذين تنقصهم الخبرات الكافية، والمعلومات التي تساعدهم على استثمار أموالهم، لعدم توفر الدراسات التي تعينهم على فهم طبيعة الأسواق المالية بسهولة، وصياغة قراراتهم الاستثمارية بصورة عملية[٢].

(١) ينظر: التلاعب والتضليل للصغير (ص٦).

(٢) ينظر: التلاعب والتضليل للصغير (ص٨).

المبحث الثالث
أحكام التلاعب في الأسواق المالية وآثارها

المطلب الأول
الحكم الشرعي للتلاعب في الأسواق المالية

يحرم التلاعب في الأسواق المالية حسب المفهوم المتقدم، وتدخل أغلب صور التلاعب ضمن أنواع التغرير القولي والفعلي، كالغش، والنجش، والتدليس، وكتمان العيوب، والدعاية الكاذبة، لأنّ كل هذه التصرفات تؤدي إلى إفساد معلومات المتداولين لقيمة الورقة المالية، ومن ثم يؤدي ذلك إلى غبنهم غبناً فاحشاً[1].

وقد تضافرت الأدلة من الكتاب والسنة وإجماع الأمة على تحريم الغش والخديعة، وهي أدلة معلومة ومنها على سبيل المثال ما يأتي:

١. قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

وجه الدلالة: أن التلاعب والتغرير في المعاملات المالية تدخل في عموم أكل أموال الناس بالباطل.

خاصة وأن التغرير في السوق المالي قد يقع من البائعين

(١) ينظر: قواعد التداول الإلكتروني للباحث بالاشتراك مع الدكتور محمد السحيباني (ص٢٥).

والمشترين على حدٍ سواء. فقد يتواطأ البائعون على إحداث تخفيض وهمي في السعر أو المشترون على ارتفاع وهمي فيه.

والغالب في السوق العادية أن الأسعار تتحدد بواسطة مزايدة من جانب واحد (بائع ومجموعة من المشترين كما هو الحال في المزاد العادي) أو مناقصة من جانب واحد (مشتر واحد ومجموعة من البائعين كما هو الحال في المناقصات الحكومية) في حين تتحدد الأسعار في السوق المالية بواسطة مزايدة ومناقصة من جانبين حيث يتنافس البائعون على تخفيض للسعر، والمشترون على زيادته.

عن أبي هريرة ﵁ أن رسول الله ﷺ مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً فقال ﷺ: «ما هذا يا صاحب الطعام؟» فقال: أصابته السماء يا رسول الله، فقال ﷺ: «أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غش فليس مني»[١].

٢. عن قيس بن سعد بن عبادة ﵁ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الخديعة في النار»[٢].

وجه الدلالة: أن الخديعة في التعامل متوعد صاحبها بالنار، وهذه عقوبة كبيرة تدل على تحريم هذه التصرفات.

٣. عن ابن عمر ﵄ أنه قال: نهى رسول الله ﷺ عن النجش[٣].

وجه الدلالة: أن النجش يشمل الإضرار بأحد المتعاقدين على

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، الحديث (١٠٢).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً بصيغة الجزم في باب النجش. قال الحافظ في الفتح (٤/ ٤٤٦): إسناده لا بأس به.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، الحديث رقم (٢١٤٢). ومسلم في صحيحه الحديث رقم (١٥١٦).

سبيل الخديعة بزيادة في السلعة، ومدحها أو ذمها[1]. ويدخل في عموم ذلك التلاعب والخديعة والتمويه على المتداولين في السوق المالية فيكون داخلاً في عموم النهي عن النجش.

٤. وقد اتفق الفقهاء على أن الغش والتغرير حرام بالقول أو بالفعل أو بكتمان العيوب أو بالكذب والخديعة[2].

المطلب الثاني
الآثار المترتبة على التلاعب في الأسواق المالية

هناك جملة من الآثار الشرعية المترتبة على تحريم التلاعب في الأسواق المالية المتعلقة بفساد العقد وصحته، وثبوت الخيار من عدمه، والتعويض، وبيان ذلك على النحو الآتي:

يندرج التلاعب في الأسواق المالية ضمن أحكام الغش والتغرير القولي والفعلي -كما سبق- وقد ذكر الفقهاء الأحكام المترتبة على النجش وتلقي الركبان ونحو ذلك من التصرفات التي تعد من التغرير القولي، كما ذكروا الأحكام المترتبة على التدليس ونحوه من التصرفات التي تعد من التغرير الفعلي.

وأذكر فيما يأتي أبرز النتائج الفقهية:

---

(١) ينظر: الغش وأثره في العقود للسلمي (١/ ١٠٣)، والمشهور عند الفقهاء أن النجش أن يزيد في السلعة من لا يريد شراءها، لكن معناه أعم من ذلك وقد نص ابن قدامة في المغني (٦/ ٣٠٥) على أنه: «لو قال البائع: أعطيت بهذه السلعة كذا وكذا، فصدقه المشتري واشتراها بذلك، ثم كان كاذباً، فالبيع صحيح وللمشتري الخيار -أيضاً- لأنه في معنى النجش»، وقد قال الصحابي عبد الله بن أوفى ﵁: الناجش آكل ربا خائن. أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً بصيغة الجزم. قال البخاري: وهو أي النجش خداع باطل لا يحل.

(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٤/ ٤٤٧).

ذهب عامة أهل العلم إلى تحريم تلقي الركبان، ولكن اختلفوا في أثر التلقي على صحة العقد، على أقوال، هي: بطلان العقد، وصحته مع عدم الخيار، وصحته مع الخيار.

والراجح -والله أعلم- هو أن العقد صحيح لكنه غير لازم، فيثبت الخيار لأهل السلعة، وقد نسب ابن تيمية هذا القول إلى أكثر الفقهاء[١].

ويستدل على ذلك بقول النبي ﷺ: «لا تلقوا الجلب، فمن تلقاه فاشترى منه فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار»[٢]. فهذا الحديث يدل على صحة البيع، مع إثبات الخيار[٣].

ومثل ذلك ثبوت الخيار في النجش؛ لما فيه من إلحاق الضرر بأحد المتعاقدين[٤].

كما ذهب عامة أهل العلم إلى إثبات الخيار للمشتري في حال التدليس بما يختلف به الثمن[٥].

إذا تقرر ذلك فهل يمكن إثبات الخيار في صور التلاعب في الأسواق المالية، مع صعوبة إثبات التلاعب، واكتشاف من يقوم بالتغرير والتلاعب بالأسعار.

ذكر عدد من الباحثين بعض التخريجات منها:

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ١٠٢).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه الحديث رقم (٣٤٣٧)، والترمذي في الجامع، الحديث رقم (١٢٢١).

(٣) ينظر في المسألة المغني لابن قدامة (٦/ ٣١٣)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٢٨/ ١٠٢)، والخيار، د. عبدالستار أبو غدة، والغش وأثره في العقود، د. عبدالله السلمي (١/ ١٣٤).

(٤) ينظر: المراجع السابقة.

(٥) ينظر: مواهب الجليل للحطاب (٦/ ٣٥٠)، وتحفة المحتاج للهيتمي (٤/ ٣٩٢)، والمغني لابن قدامة (٦/ ٢٢٣).

١. بطلان العقود، وإلغاء الصفقات التي تمت على سهم معين في وقت محدد، وإعادة الأسهم إلى محافظها الاستثمارية من باب السياسة الشرعية[١].

٢. صحة العقد وإبطال الخيار مع بقاء المطالبة بقيمة الغبن؛ لأن من غبن في بيعه فإنه يرجع بقيمة الغبن، كما أن لولي الأمر أن يلزم المضارب المتلاعب بغرامة مالية تتناسب وتغريره، وأكله أموال الناس بالباطل[٢].

ولعل التخريج الثاني هو الأقرب، والأكثر مناسبة لحال السوق المالية والتي تجرى فيها الصفقات والتداولات الكبيرة، كما أن هذه المسألة تحتاج إلى مزيد دراسة وتفصيل عند الحديث عن آثار التلاعب والمنازعات المترتبة عليها.

(١) ينظر: الأسهم حكمها وآثارها، أ. د. صالح السلطان (ص٨٦).

(٢) ينظر: حكم المضاربة في أسواق المال، د. عبدالله السلمي (ص١٠٢)، بحث مقدم لندوة المضاربة والتلاعب في الأسواق المالية. الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل.

المبحث الرابع
صور التلاعب المجرّمة نظاماً

نصت لائحة سلوكيات السوق في الباب الثاني: منع التلاعب بالسوق، وبيان ذلك في المواد الآتية: [١]

المادة الثانية: منع التصرفات أو الممارسات التي تنطوي على تلاعب أو تضليل.

أ) يحظر على أي شخص القيام أو المشاركة في أي تصرفات أو ممارسات تنطوي على تلاعب أو تضليل فيما يتعلق بأمر أو صفقة على ورقة مالية، إذا كان ذلك الشخص يعلم بطبيعة ذلك التصرف أو الممارسة، أو إذا توافرت أسس منطقية تتيح له أن يعلم بطبيعة ذلك التصرف أو الممارسة.

ب) يحظر على أي شخص القيام بشكل مباشر أو غير مباشر بإدخال أمر أو تنفيذ صفقة على ورقة مالية بهدف تكوين أي مما يأتي:

١) انطباع كاذب بوجود نشاط تداول في الورقة المالية أو اهتمام بشرائها أو بيعها.

٢) سعر مصطنع لطلب أو عرض أو تداول الورقة المالية أو أي ورقة مالية ذات علاقة.

(١) ينظر: موقع هيئة السوق المالية www. cma. org. sa

المـادة الثالثـة: التصرفات أو الممارسـات التي تشـكل تلاعباً أو تضليلاً.

أ) تدخل في الأعمال أو التصرفات التي تعد من أنواع التلاعب أو التضليل التصرفات الآتية:

١) إجراء صفقة تداول وهمي.

٢) تنفيـذ صفقة تداول على ورقة مالية لا تنطوي على تغيير في الملكية الحقيقة لها.

ب) تدخل في الأعمـال والتصرفات التي تعد من أنواع التلاعب أو التضليـل، عنـد ارتكابهـا بهـدف تكوين انطبـاع كاذب أو مضلل بوجود نشـاط تداول في ورقة مالية أو اهتمام بشرائها أو بيعها، أو بهدف تكوين سـعر مصطنع لطلب ورقة مالية أو عرضها أو تداولها، التصرفات الآتية:

١) إدخال أمر أو أوامر لشـراء ورقة مالية مع العلم المسـبق بأنـه تم أو سـوف يتـم إدخـال أمـر أو أوامر مشـابهة أو مقاربـة من حيـث الحجـم والتوقيت والسـعر لبيع تلك الورقة المالية.

٢) إدخـال أمـر أو أوامر لبيع ورقـة مالية مع العلم المسـبق بأنه تم أو سوف يتم إدخال أمر أو أوامر مشابهة ومقاربة من حيث الحجم والتوقيت والسـعر لشـراء تلك الورقة المالية.

٣) شـراء أو تقديم عروض لشـراء ورقة مالية بأسعار تتزايد بشكل متتابع، أو بنمط من الأسعار متتابعة التزايد.

٤) بيع أو تقديم عروض لشـراء ورقة مالية بأسـعار تتناقص بشكل متتابع، أو بنمط أسعار متتابعة التناقص.

٥) إدخال أمر أو أوامر لشراء أو بيع ورقة مالية بهدف:

- وضع سعر مسبق التحديد للبيع أو العرض أو الطلب.
- تحقيق سعر إغلاق مرتفع أو منخفض للبيع أو العرض أو الطلب.
- إبقاء سعر البيع أو العرض أو الطلب ضمن مدى مسبق التحديد.
- إدخال أمر أو سلسلة من الأوامر على ورقة مالية دون وجود نية لتنفيذها.

كما نصت لائحة سلوكيات السوق في الباب الرابع: البيانات غير الصحيحة. وبيان ذلك في المواد الآتية[١]:

المادة السابعة: حظر التصريح ببيانات غير صحيحة

يحظر على أي شخص التصريح شفاهة أو كتابةً ببيان غير صحيح يتعلق بواقعة جوهرية أو إغفال التصريح ببيان ملزم بالتصريح عنه بمقتضى النظام أو اللوائح التنفيذية، أو قواعد السوق أو مركز الإيداع، إذا كان التصريح بالبيان، أو إغفال الشخص التصريح بالبيان المطلوب، بهدف التأثير على سعر أو قيمة ورقة مالية، أو حث شخص آخر على شراء أو بيع ورقة مالية، أو حثه على ممارسة حقوق تمنحها ورقة مالية، أو الإحجام عن ممارستها.

المادة الثامنة: الإشاعات.

أ) يحظر على أي شخص الترويج، بشكل مباشر أو غير مباشر، لبيان غير صحيح يتعلق بواقعة جوهرية، أو لرأي بهدف التأثير على سعر أو قيمة ورقة مالية، أو أي هدف آخر ينطوي على تلاعب.

---

(١) ينظر: موقع هيئة السوق المالية www. cma. org. sa

ب) ينطبق الحظر المنصوص عليه في الفقرة (أ) من هذه المادة على الترويج لبيان صرح به الشخص نفسه، أو على الترويج لبيان صرح به شخص آخر.

المادة التاسعة: مفهوم البيانات غير الصحيحة.

أ) يعتبر أي شخص مصرحاً ببيان غير صحيح يتعلق بواقعة جوهرية في أي من الحالات الآتية:

١) إذا صرح ببيان غير صحيح أو غير دقيق بشأن أحد عناصره الجوهرية.

٢) إذا رتب لقيام شخص آخر بالتصريح ببيان غير صحيح أو غير دقيق في أي من عناصره الجوهرية.

٣) إذا صرح ببيان يحتوي على معلومات غير صحيحة بشأن واقعة جوهرية.

٤) إذا رتب لقيام شخص آخر بالتصريح ببيان يحتوي على معلومات غير صحيحة بشأن واقعة جوهرية.

٥) إذا غفل ذكر واقعة جوهرية عند تقديم بيان.

ب) الواقعة الجوهرية هي أي معلومة تتعلق بورقة مالية لو علم بها المستثمر لأثرت بشكل جوهري على سعر أو قيمة الورقة المالية التي اشتراها أو باعها.

المادة العاشرة: المسؤولية عن البيانات غير الصحيحة.

لأغراض تطبيق المادة السادسة والخمسين من النظام وأحكام هذا الباب:

أ) يكون الشخص مسؤولاً عن الأضرار التي يتعرض لها مدعي الضرر إذا قام ذلك الشخص بتقديم بيان غير صحيح بشأن واقعة جوهرية، وتم تقديم ذلك البيان:

١) لغرض تحقيق ربح أو منفعة تجارية.
٢) وبشأن شراء ورقة مالية أو بيعها.

ب) يجب على مدعي الضـرر بموجب الفقرة (أ) من هذه المادة أن يثبت:
١) أنه لم يكن يعلم أن البيان كان غير صحيح.
٢) وأنـه مـا كان ليشـتري أو يبيع الورقـة الماليـة المعنية لو علـم بعدم صحة البيان، أو أنه ما كان ليشـتريها أو يبيعها بالسعر الذي تم به البيع أو الشراء.
٣) وأن الشـخص الـذي صـرح بالبيـان غيـر الصحيح كان يعلم، أو كان على دراية بأن هناك احتمالاً كبيراً أن البيان كان غير صحيح بشأن واقعة جوهرية.

جـ) يكون الشخص مسؤولاً عن الأضرار التي يتعرض لها مدعي الضرر إذا كان ذلك الشخص ملزماً بالتصريح ببيان بمقتضى النظام أو اللوائح التنفيذية، أو قواعد السوق أو مركز الإيداع، وأغفل التصريح بذلك البيان شريطة أن:
١) تتعلق دعوى الضرر بشراء ورقة مالية أو بيعها.
٢) وأن ما تم إغفاله يتعلق بواقعة جوهرية.

د) يجب على مدعي الضرر بموجب الفقرة (جـ) من هذه المادة أن يثبت:
١) أنه لم يكن على علم بإغفال البيان.
٢) وأنه ما كان ليشتري أو يبيع الورقة المالية المعنية، لو علم مسبقاً بإغفال التصريح بالبيان، أو أنه ما كان ليشتريها أو يبيعها بالسعر الذي تم به البيع أو الشراء.

المبحث الخامس
المضاربة في الأسواق المالية
مفهومها وحكمها وعلاقتها بالتلاعب

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
مفهوم المضاربة في الأسواق المالية

المضاربة في سوق الأوراق المالية ترجمة للكلمة الإنجليزية (speculation)، بمعنى التفكر والتأمل، أو التنبؤ والتخمين.

والتأمل والتفكر يحملان معنى حسن التقدير والتحليل القائم على أسس منطقية بينما التنبؤ والتخمين فيحمل معنى المخاطرة والمقامرة[١].

ويشير بعض الباحثين إلى أن ترجمة هذا المصطلح تعني: (تحمل الشخص مخاطر تجارية غير عادية أملاً في الحصول على مكاسب كبيرة)[٢].

---

(١) ينظر: المضاربة في الأسواق المالية، أ. د. محمد بن إبراهيم السحيباني (ص٢)، ورقة مقدمة لندوة المضاربة في الأسواق المالية. الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل.

(٢) ينظر: الشركات العاملة في مجال الأوراق المالية (ص٨٥-٩٢)، والمضاربة والتلاعب، د. صالح البربري (ص١٢-٢٠)، وتطهير الأسهم فيصل المري (ص٢٥٨).

ومن هنا عرفت في الاصطلاح أنها: (بيع أو شراء، لا لحاجة راهنة، ولكن للاستفادة من فروق الأسعار الناتجة عن تنبؤ في تغيرات قيم الأوراق المالية)[1].

وعرفت المضاربة بتعريفات كثيرة تدور في مجملها على البيع والشراء للورقة المالية للربح من فروق الأسعار، فهي: اقتناء السهم بقصد الربح من فروق الأسعار، فيشتري السهم بسعر معين فإذا ارتفع باع مباشرةً، ولا يكون مقصود مقتني السهم الاستثمار -بمعنى اقتناء السهم بقصد الربح من ريع السهم وربحه الدوري-.

ويجدر التنبيه إلى أن الممارسات التي يسلكها بعض المضاربين للتأثير على الأسعار، مثل الإشاعات وعقد الصفقات الوهمية لا يؤثر على حقيقة المضاربة. لأن البيع والشراء بقصد الحصول على الفروق المصطنعة لا يتنافى مع المضاربة من حيث حقيقتها، غاية ما في الأمر أن المضاربة تكون معه غير مقبولة، وهو أمر غير بيان الحقيقة[2].

المضاربة والمقامرة:

التفريق بين المضاربة والمقامرة:

يشير بعضهم[3] إلى أن المضاربة المقبولة هي المبنية على معلومات دقيقة، تعطي تصوراً صحيحاً عن الشركة مصدرة الورقة المالية، بحيث يكون التداول في أسهم هذه الشركة مبنياً على حسابات دقيقة، وتكون الأسعار الناتجة عن ذلك مبررة من الناحية

(١) ينظر: البورصة وأفضل الطرق في نجاح الاستثمارات المالية د. مراد كاظم (ص٢١٩).
(٢) ينظر: أحكام التعامل في الأسواق المالية لمبارك آل سليمان (٢/ ٦٧٣).
(٣) ينظر: الأسواق والبورصات، د. مقبل جميعي (ص٢٢)، وأحكام التعامل في الأسواق المالية لمبارك آل سليمان (٢/ ٦٧٤).

الاقتصادية أما الإقدام على التداول في أسهم شركة معينة دون أن يكون ذلك مبنياً على مثل هذه المعلومات، بل يكون الباعث على ذلك الحدس أو التخمين المجرد فإن ذلك يكون إلى المقامرة أقرب منه إلى المضاربة.

لكن التفريق بين المضاربة والمقامرة ليس بذاك الوضوح، ذلك أنه ليس مبنياً على طبيعة عقد البيع أو الشراء الذي يبرمه المضارب أو المقامر، وإنما يعتمد التشبيه بالمقامر بجامع أن المتعامل الذي لا يبني تعامله على دراسة ونظر يشبه المقامر الذي يعدم على التعامل مع الخطر الكبير والغرر البيِّن، اعتماداً على الحظ.

ونخلص أنه إذا روعي في معنى المضاربة العمل الذي تقوم به المضاربة وهو البيع والشراء بقصد الربح تكون المضاربة -بالاصطلاح المعاصر- نوعاً من المتاجرة والسعي لطلب الكسب وأما إذا روعي في المضاربة معنى الكلمة المترجمة وهو التخمين والتنبؤ فإن الترجمة تكون غير دقيقة.

وأؤكد بأن الغرض بيان حقيقة المضاربة، بغض النظر عن طبيعة سلوك المضاربين، ذلك أن المضارب قد يسلك طرقاً مشروعة، وقد يسلك طرقاً محرمة، وهذا لا ينافي حقيقة المضاربة. كما أن التاجر قد يسلك في تجارته طرقاً مشروعة وقد يسلك طرقاً محرمة، ولا ينافي ذلك حقيقة التجارة.

سمات المضاربة وخصائصها:

تتلخص أهم سمات المضاربة فيما يأتي:

أ) **سرعة التداول**: ويعني ذلك استمرار الشراء والبيع للأسهم، وبمعدل دوران كبير في وقت قصير حتى يحصل المضاربون في كل دورة على ربح، وهذا الأمر وإن كان يسهم في تنشيط السوق

المالية، إلا أنه في الوقت نفسه يؤدي إلى التأثير غير السليم على أسعار الأوراق المالية، ويضر بالمتعاملين الآخرين في تلك السوق؛ لأنه يجعل سعر الأسهم يرتفع في مدة قصيرة، في حين أن نشاط الشركة المصدرة للسهم ومركزها المالي لم يتغير في تلك المدة.

ب) **المخاطرة**: والتي تعني عدم التيقن، وقد تزيد هذه المخاطرة إلى درجة المراهنة أو المقامرة، وتكون نتيجة التعامل فيها مجهولة العاقبة.

جـ) **تقلب الأسعار باستمرار**، حتى يكون هناك فروق أسعار يحصل عليها المضاربون، ومن المعلوم أن التقلب الناتج عن تغير في قيمة ما تمثله الورقة من حق لا يتأتى بالسرعة المطلوبة للمضاربين، وبالتالي فإنه يعمدون إلى التأثير على الأسعار لتزيد بنقص العرض، ولتقل بنقص الطلب ولو بشكل صوري، وباتباع الممارسات غير الأخلاقية والمحرمة.

د) **توفير السيولة**: ويكون ذلك حسب توقعات معظم المضاربين، فإذا توقعوا انخفاضاً في الأسعار في المستقبل كانت السيولة في اتجاه واحد، بمعنى أن النشاط في البورصة سيميل إلى الشراء.

هـ) **التعامل بكميات كبيرة**: بحيث تسمح بالحصول على ربح كبير أو التحكم في الأسعار لصالح المضاربين وبذلك يسعى المضاربون إلى الاحتكار والتواطؤ بين كبار المتعاملين منهم، ليعمل السوق لصالحهم، وهذا أمر ضار. ومما يؤكد ذلك: لجوء المضاربين إلى أساليب البيع القصير والشراء بالهامش، والاختيارات والمستقبليات، بهدف توظيف أموال تزيد كثيراً عن مواردهم، وبهدف تعظيم الكميات التي يتعاملون بها لتعظيم عوائدهم.

أنواع المضاربين:

المضاربون في سوق الأوراق المالية أنواع، باعتبارات متعددة. فمن حيث التأثير على السوق يمكن تقسيمهم إلى:

أ) **صناع السوق**: وهم كبار المتعاملين في السوق المالية، وكبار التجار، والصناديق الاستثمارية، وصناديق التأمينات والمعاشات، والبنوك. ويؤثر عملهم في المضاربة على السوق من ناحية قدراتهم المالية وثقلهم في التعامل، إضافة إلى أن عملهم يقوم على دراسات وتحليلات لأحوال السوق.

ب) **الأفراد والجهات من صغار المتعاملين الذين لديهم القدرة على دراسة أحوال السوق** والتنبؤ بالأسعار وفق أسس فنية علمية، لكن حجم تعاملاتهم لا يمكنهم من التأثير على السوق.

جـ) **الأفراد والجهات من صغار المتعاملين الذين ليس لديهم القدرة على دراسة السوق**، كما أن حجم تعاملاتهم لا يمكنهم من التأثير على السوق.

ويمكن تقسيمهم من حيث الدراية والمعرفة إلى:

١. المضارب المحترف: وهو الذي تتوفر لديه الخبرة والإلمام الواسع بالسوق، ويهدف إلى تحقيق أكبر عائد ممكن في أقل مدة ممكنة، حتى لو أدى ذلك إلى تحمله أقصى درجات المخاطرة في مجال الاستثمار.

٢. المضارب الهاوي: وهو الذي يزاول عملاً آخر بصيغة أساسية لكن أرباح المضاربة تستهويه، فيدخل السوق بهدف توظيف بعض مدخراته، ويقوم بالمضاربة دون علم أو دراية أو خبرة ومن ثم يأخذ قرارات عشوائية تكون أقرب إلى المقامرة، فمنهم الذي يعتمد على

الإشـاعات، ومنهـم المغامرون الذيـن يقبلون علـى الأوراق المالية المغمـورة أملاً في ارتفاعها، ومنهم القطيع الذي ينقاد بسـهوله وراء الآخرين(١).

المطلب الثاني
حكم المضاربة في الأسواق المالية

اختلف المعاصرون في الحكم الشـرعي للمضاربة في الأسـواق المالية على قولين في الجملة:

القول الأول: أن المضاربة في السوق المالية لا تجوز.

وبـه قال عـدد من المعاصريـن(٢)، مـع اختلافهم في الاسـتدلال للتحريم، على عدة اتجاهات.

ومـن أبرز الأدلة التي يمكـن أن تكون بآحادها أو بمجموعها أدلة لهذا القول ما يأتي:

١. أن المضاربـة تدخـل ضمن العقـود الصورية، لوجـود القرائن التـي تكشـف أن الإرادة الحقيقـة للمتعاقديـن لا تتجـه نحـو إنجـاز عقد بيع حقيقي مـن آثاره التملـك والتمليك، فهو مثل بيع العينة(٣).

---

(١) ينظر: سوق الأوراق المالية، د. خورشيد إقبال (ص٥٥١). وقد ذكر د. محمد السحيباني في ورقته المضاربة في الأسواق المالية (ص٣) متابعة لهاريس جملة من الأنواع والتقسيمات يحسن الرجوع إليها.

(٢) منهـم: د. السـالوس، ود. الصديـق الضريـر، ود. يوسـف كمال محمـد، ود. أحمد محي الدين، ود. حسن الأمين. ينظر: أسواق الأوراق المالية (ص٥٩٣). والمضاربة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة للدكتور حسـن الأمين (ص١٤)، والاقتصاد الإسـلامي للسالوس (٢/ ٥٩٠)، وفقه الاقتصاد الإسلامي ليوسف كمال محمد (ص٢٢٤).

(٣) ينظر: أسواق الأوراق المالية د. أحمد محي الدين (ص٥٩٣، ٦٠٧).

٢. أن المضاربة نوع من القمار، وإن جاءت في صورة بيع وشراء؛ لأن المضارب يعتمد على نتائج مجهولة في المستقبل[١].

ونوقش: بأن المجازفة في السوق المالية تختلف عن القمار؛ فكل معاملة تجارية تتضمن بالضرورة عنصر عدم اليقين، والباعث على أكثر المعاملات التجارية هو اختلاف توقعات الأفراد حول ما سيحدث في المستقبل، فالتاجر مستعد أن يدفع سعراً في الحاضر مرتبطاً بالسعر الذي يتوقع أن يسود في المستقبل، ولا يوجد ضمان لتحقيق ذلك المتوقع.

وإن تحقيق غرض المشتري من العقد هو مجرد احتمال ليس له علاقة بالغرر ولا بالقمار، فإذا كان عقد الشراء صحيحاً تام الأركان كان ناجزاً، وما يحدث بعد ذلك فهو مخاطرة تجارية ليس لها علاقة بصحة العقد أو فساده.

على أن ذلك لا يمنع احتمال وجود مجموعة من المضاربين يتعاملون لأغراض القمار؟ إلا أن تحديد هؤلاء ليس سهلاً؛ لتشابه العقود، كما أن احتمال أو إمكانية وجود مقامرين في السوق المالية ليس مبرراً كافياً لإلغاء مجموعة المعاملات التي يغلب عليها أن تكون مفيدة[٢].

٣. أنها تدخل في بيع ما لا يملك وبيع الشيء قبل قبضه[٣].

---

(١) ينظر: الاقتصاد الإسلامي للسالوس (٢/ ٥٩٠)، وفقه الاقتصاد الإسلامي ليوسف كمال محمد (ص٢٢٤)، وسوق الأوراق المالية لخورشيد إقبال (ص٥٥٥).

(٢) ينظر: نحو سوق مالية إسلامية د. علي القري بن عيد (ص١٤٨) في مجلة دراسات اقتصادية إسلامية.

(٣) النظرية الاقتصادية د. عبدالمنعم عفر (٣/ ٣٠٧).

القول الثاني: أن المضاربة في السوق المالية جائزة من حيث الأصل متى ما خلت عن الممارسات غير المشروعة كالاحتيال والتلاعب والكذب والإشاعات ونحوها وبه قال عدد من المعاصرين[(١)].

واستدلوا بما يأتي:

أن العقد صحيح متى استوفى أركانه وشروطه المعتبرة. ويؤكد أصحاب هذا القول على ما يأتي:

١. أن المضاربة إذا خرجت عن حدود المخاطرة المقبولة في العمليات التجارية وغيرها ولم تعد مبنية على أسس مسببة للاستفادة من الفروق الطبيعية لأسعار السلع صارت ممارساتها ضرباً من القمار ويكون حكمها التحريم.

٢. إذا اشتملت المضاربة على أي محظور شرعي كالربا أو العقود الصورية، أو الغرر المنهي عنه أو الغبن أو الاحتكار أو بيع الإنسان ما لا يملك أو بيع الكالئ بالكالئ، أو غير ذلك من المحظورات التي نهى عنها الشارع يكون حكمها التحريم[(٢)].

وهذا القول الثاني هو الراجح والله أعلم.

المطلب الثالث

علاقة المضاربة في الأسواق المالية بالتلاعب

مما سبق في المطلبين السابقين يتبين الفرق بين المضاربة في الأسواق المالية والتلاعب؛ ذلك أن التلاعب هو مضاربة لكن مع

(١) وبه صدر قرار المجلس الشرعي للمعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية. ينظر المعيار رقم (٢١).

(٢) ينظر: سوق الأوراق المالية د. خورشيد إقبال (ص٥٥٨).

سلوك طرق غير مشروعة، وهذا السلوك المحرم لا يخرج المضاربة عن حقيقتها.

فالمضاربة قد تكون مصحوبة بممارسات غير مشروعة، وقد لا تكون مصحوبة بذلك، فالمضارب قد يكون متلاعباً وقد يكون مضارباً متاجراً، وعلى ذلك فالعلاقة هي علاقة الخصوص والعموم، فكل متلاعب مضارب وليس كل مضارب متلاعباً.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

في ختام هذا البحث، أذكر خلاصة له، وأهم نتائجه، فيما يأتي:

1. معنى التلاعب في اللغة: العبث والمداورة والمكر وكثرة اللعب، وفي الاصطلاح: المقصود منه بشكل عام: التصرفات التي يقوم بها متداول أو مجموعة من المتداولين لإحداث فرق مقصود بين سعر الورقة المالية وقيمتها بهدف الربح على حساب بقية المتداولين في السوق. ومن تعريفات التلاعب، أنه: القيام عمداً، أو المشاركة، في أي تصرفات، أو ممارسات، تنطوي على خداع أو تضليل فيما يتعلق بأمر أو صفقة على ورقة مالية، إذا كان ذلك الشخص يعلم بطبيعة ذلك التصرف أو الممارسة.

2. التغرير أحد المرادفات للتلاعب؛ إذ التغرير يؤدي ما يؤدي إليه التلاعب من الخداع والغش والتدليس والإيهام ونحو ذلك، والتدليس من أنواع التلاعب ويؤدي ما يؤدي إليه، والخداع يأتي بمعنى التلاعب، ففيه معنى الختل وإظهار خلاف ما يخفي واستخدام أساليب الخديعة. والاحتيال: سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل إلى حصول غرضه، بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة،

وهـذا المعنـى موجـود فـي التلاعـب الـذي يتم مـن خلال سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها المتلاعب إلى حصول غرضـه، والنجش داخل في مفهوم التلاعب وهو إن لم يكن مرادفاً له فهو أخص منه داخل في أنواعه.

٣. هناك صور متنوعة، ومتعددة للتلاعب، بل ومتجددة، ومنها: البيع الصوري، والتلاعب في عروض الأسعار، والعروض الوهمية، والإشاعات وتسريب المعلومات الخاطئة.

٤. هناك جملة من أساليب التلاعب في الأسواق المالية، ومنها: العمليات التي تهدف إلى خفض السعر، والعمليات التي تهدف إلى رفع السعر، والعمليات التي تتم عن طريق نشر أخبار كاذبة أو إشـاعات والقيـام بعمليـات بيـع موازية مقاربـة أو في نفس مستوى الانخفاض لكي تزيد من الاتجاه نحو الانخفاض.

٥. الهدف الرئيس من سـلوك التلاعب هو كسـب المال، سواء كان بشـكل مباشـر من خلال العمليات، أو بوسـائل أخرى، ومـن الأمثلة لكيفيـة تحقيق هذا الهدف: التأثير على السـعر أو القيمة لورقة مالية بحيث يستطيع المتلاعب: الشراء بسعر منخفض، أو البيع بسـعر مرتفع، أو التأثيـر على العرض، أو مقاومة معاملات تنافسية.

٦. يحـرم التلاعـب في الأسـواق المالية، وتدخـل أغلب صور التلاعـب ضمن أنـواع التغريـر القولـي والفعلـي، كالغش، والنجـش، والتدليس، وكتمـان العيوب، والدعايـة الكاذبة، لأنّ كل هـذه التصرفـات تـؤدي إلـى إفسـاد معلومـات المتداوليـن لقيمـة الورقـة الماليـة، ومن ثم يـؤدي ذلك إلى غبنهم غبناً فاحشاً.

٧. هناك جملة من الآثار الشرعية المترتبة على تحريم التلاعب في الأسـواق المالية المتعلقة بفسـاد العقد وصحته، وثبوت الخيار من عدمه، والتعويض.

٨. يـندرج التلاعب فـي الأسـواق المالية ضمن أحـكام الغش والتغريـر القولي والفعلـي، وذكر الفقهاء الأحـكام المترتبة علـى النجش وتلقي الركبان ونحـو ذلك من التصرفات التي تعـد مـن التغرير القولي، كمـا ذكروا الأحـكام المترتبة على التدليـس ونحوه من التصرفات التي تعد من التغرير الفعلي، والراجـح والله أعلـم هـو أن العقـد صحيح لكنـه غير لازم، فيثبت الخيار لأهل السلعة.

٩. إذا تقرر ذلك فهل يمكن إثبات الخيار في صور التلاعب في الأسـواق المالية، مع صعوبة إثبات التلاعب، واكتشاف من يقـوم بالتغرير والتلاعب بالأسـعار، والراجح: صحة العقد، وإبطـال الخيـار مع بقـاء المطالبة بقيمة الغبـن؛ لأن من غبن فـي بيعه فإنه يرجـع بقيمة الغبن، كما أن لولـي الأمر أن يلزم المضارب المتلاعـب بغرامة مالية تتناسـب وتغريره، وأكله أمـوال النـاس بالباطـل، وهذا هـو الأقرب، والأكثر مناسـبة لحال السوق المالية والتي تجرى فيها الصفقات والتداولات الكبيرة، كما أن هذه المسألة تحتاج إلى مزيد دراسة وتفصيل عند الحديث عن آثار التلاعب والمنازعات المترتبة عليها.

١٠. عرفت المضاربة بتعريفات كثيرة تدور في مجملها على البيع والشراء للورقة المالية للربح من فروق الأسعار، فهي: اقتناء السهم بقصد الربح من فروق الأسعار.

١١. الممارسـات التـي يسـلكها بعـض المضاربيـن للتأثير على

الأسعار، مثل الإشاعات وعقد الصفقات الوهمية لا يؤثر على حقيقة المضاربة. لأن البيع والشراء بقصد الحصول على الفروق المصطنعة لا يتنافى مع المضاربة من حيث حقيقتها، غاية ما في الأمر أن المضاربة تكون معه غير مقبولة، وهو أمر غير بيان الحقيقة.

١٢. اختلف المعاصرون في الحكم الشرعي للمضاربة في الأسواق المالية والراجح: أن المضاربة في السوق المالية جائزة من حيث الأصل متى ما خلت عن الممارسات غير المشروعة كالاحتيال والتلاعب والكذب والإشاعات ونحوها.

١٣. الفرق بين المضاربة في الأسواق المالية والتلاعب؛ أن التلاعب هو مضاربة لكن مع سلوك طرق غير مشروعة، وهذا السلوك المحرم لا يخرج المضاربة عن حقيقتها.

فالمضاربة قد تكون مصحوبة بممارسات غير مشروعة، وقد لا تكون مصحوبة بذلك، فالمضارب قد يكون متلاعباً وقد يكون مضارباً متاجراً، وعلى ذلك فالعلاقة هي علاقة الخصوص والعموم، فكل متلاعب مضارب وليس كل مضارب متلاعباً.

وفي ختام هذا البحث أورد التوصيات الآتية:

- العمل على رسم وتنفيذ برنامج توعوي شامل يحوي استراتيجية واضحة للتحذير من التلاعب والاحتيال والتغرير في الأسواق المالية.
- مضاعفة الجهد من قبل الجهات الإشرافية الرقابية للحد من التلاعب، من خلال تحديث الأنظمة واللوائح والتعليمات، وخاصة الأنظمة الإلكترونية، وتطبيق العقوبات الرادعة.

- العمل على إيجاد آلية مرنة لتعويض المتضررين في الأسـواق المالية.
- إعداد دراسـات متخصصة في جزئيات هـذا الموضوع تجمع بين الأصالة العلمية، والمواكبة للصور المتجددة.

وآخـر دعوانـا أن الحمـد لله رب العالميـن، وصلـى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

فهرس المصادر والمراجع:

١. أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الفقه في كلية الشريعة بالرياض، د. مبارك بن سليمان آل سليمان، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ.
٢. إعلام الموقعين عن رب العالمين، للإمام ابن قيم الجوزية، (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
٣. الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، علي أحمد السالوس، دار الثقافة بالدوحة، قطر، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٤. الأوراق المالية وأسواق رأس المال، للدكتور منير إبراهيم هندي، توزيع منشأة المعارف، بالإسكندرية، ١٩٩٧م.
٥. تطهير الأسهم والصناديق الاستثمارية، فيصل بن سلطان المري، رسالة ماجستير، جامعة القصيم.
٦. تفسير القرآن العظيم، للإمام أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، (ت: ٧٧٤هـ)، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط١، ١٤٠٨هـ.
٧. التلاعب والتضليل والتداول بناء على معلومات داخلية في أسواق الأوراق المالية للدكتور سليمان الصغير، بحث غير منشور.
٨. حاشية الشيخ إبراهيم البيجوري، على شرح ابن قاسم الغزي على متن أبي شجاع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٩. حاشية الشرقاوي (ت: ١٢٢٧هـ) على تحفة الطلاب بشرح تحرير تنقيح اللباب، لأبي زكريا الأنصاري، دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع.
١٠. الحاوي الكبير، لأبي الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، (ت: ٤٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ١٤١٤هـ.
١١. الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، (ت: ٦٨٤هـ)، تحقيق: الأستاذ محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٤م.
١٢. الروض المربع شرح زاد المستقنع، للشيخ منصور بن إدريس البهوتي، (ت: ١٠٥١هـ)، مع حاشية ابن القاسم، الطبعة الرابعة ١٤١٠هـ.
١٣. سوق الأوراق المالية بين الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، د. خورشيد أشرف إقبال، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
١٤. الشركات العاملة في مجال الأوراق المالية، محمد عبد الحليم عمر، سلسلة المنتدى الاقتصادي (اللقاء الثاني) مطبعة مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر ١٩٩٧م.

١٥. الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري، (ت: ٣٩٣هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٠٤هـ.

١٦. صحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، (ت: ٢٥٦هـ)، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤١٥هـ.

١٧. صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (ت: ٢٦١هـ)، حقق نصوصه ورقمه الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، مصر.

١٨. صناديق الاستثمار في البنوك الإسلامية، أشرف محمد دوابة، دار السلام للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١٩. الغش وأثره في العقود، د. عبدالله بن ناصر السلمي، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ.

٢٠. فتح الباري، شرح صحيح البخاري، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر السقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق محب الدين الخطيب وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ومراجعة قصي محب الدين الخطيب.

٢١. الفروق، للشيخ شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي الشهير بالقرافي، (ت: ٦٨٤هـ)، عالم الكتب، بيروت-لبنان.

٢٢. فقه الاقتصاد الإسلامي، يوسف كمال محمد، دار القلم بالكويت ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٩٨م.

٢٣. القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، (ت: ٨١٦هـ)، تحقيق مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٧هـ.

٢٤. قواعد التداول الإلكتروني للباحث بالاشتراك مع الدكتور محمد السحيباني، بحث مقدم لمؤتمر الأسواق المالية في دبي ١٤٢٨هـ.

٢٥. القواعد النورانية الفقهية، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، ط٢، ١٤٠٤هـ.

٢٦. لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، (ت: ٧١١هـ)، دار صادر بيروت-لبنان.

٢٧. المبسوط، للشيخ شمس الأئمة أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، (ت: ٤٩٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٤هـ.

٢٨. المدخل الفقهي العام، للشيخ الدكتور مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٨هـ.

٢٩. المصباح المنير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، (ت: ٧٧٠هـ)، مكتبة لبنان، بيروت-لبنان، ١٩٨٧م.

٣٠. المضاربة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، نشرة صادرة عن البنك الإسلامي للتنمية، ١٤٠٨هـ-١٩٩٨)، الإمارات العربية المتحدة.

٣١. المضاربة والتلاعب بالأسعار في سوق الأوراق المالية، د. صالح البربري، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي السنوي الرابع عشر للمؤسسات الإسلامية.
٣٢. معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، نزيه حماد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
٣٣. المغني، للشيخ موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، (ت: ٦٢٠هـ)، تحقيق: معالي الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، وفضيلة الدكتور عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، ط١، ١٤٠٨هـ.
٣٤. نحو النظرية الاقتصادية في الإسلام (الدخل والاستقرار)، محمد عبد المنعم عفر، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٤١٠هـ-١٩٩١م.
٣٥. نحو سوق مالية إسلامية، دراسات اقتصادية إسلامية، محمد القري، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب البنك الإسلامي للتنمية بجدة.
٣٦. موقع هيئة السوق المالية www. cma. org. sa
٣٧. موقع هيئة الأوراق المالية والبورصة www. sec. gov

محتويات البحث:

رعاية البيئة
من خلال التقعيد الأصولي والفقهي

إعداد
أ. د. محمد بن عبدالعزيز المبارك
قسم أصول الفقه – كلية الشريعة بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ به من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

والصلاة والسلام على رسول الله، الذي بعثه الله بالحق بشيراً ونذيراً، وهادياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، فبلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وتركها على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك.

أما بعد:

فإن موضوع البيئة والدراسات البيئية من الموضوعات التي حظيت باهتمام المتخصصين والرأي العام في الآونة الأخيرة، وأصبح يشكل هاجساً كبيراً في العالم بأسره، بل بدأت بعض الدول بالاهتمام به، من خلال تعيين الوزارات والهيئات المنظمة لشؤون البيئة ومشكلاتها، ومن هنا فقد تعددت الدراسات العلمية التي تناولت قضايا البيئة ومشكلاتها، خصوصاً بعد أن أخذت الموارد الطبيعية في النضوب والاستنزاف، وباتت مكونات البيئة من تربة وهواء وماء وموارد غذائية ملوثة بأنواع شتى من المواد الكيميائية والسموم، وذلك ما أسهم بأثر كبير في زيادة الأمراض وتنوعها على سطح الأرض.

وفي الحقيقة يمكن أن يقال: إن قضايا البيئة فرضت نفسها بقوة في الآونة الأخيرة على حياة الإنسان، وفتحت مجالاً للنظر في مصير الأرض ومكوناتها، في ضوء التعديات الإنسانية المتواصلة على الطبيعة، وتعدد قضايا التلوث المختلفة، والإشعاعات الكيمائية والنووية وغيرها، التي طالت جميع عناصر الأرض، وأضحت مؤثرة في التقلبات المناخية والحياة الإنسانية.

لقد خلق الله تعالى بحكمته ورحمته الإنسان، وهيأ له أسباب الحياة والعيش الكريم في الأرض، كما قال تعالى في محكم التنزيل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، وقدّر له فيها ما يقيم حياته ويصونه، ويحفظه إلى يوم الدين.

وإن البيئة بشقيها الطبيعي والمشيّد تعدّ كلاً متكاملاً، تتضمن مكونات وعناصر دائمة التفاعل مؤثرة ومتأثرة، وينظر إلى الإنسان ذاته باعتباره أحد مكونات البيئة أيضاً، يتفاعل معها ويتأثر بها ويؤثر، وإذا كانت البيئة بهذه المثابة والأهمية في حياة الإنسان، فإن من أهم الواجبات الملقاة على عاتقه الحفاظ على هذه الحياة، ومعرفة البيئة معرفة صحيحة بكل عناصرها ومقوماتها وتفاعلاتها المتبادلة، ثم القيام بكل عمل فردي أو جماعي أو مؤسساتي جاد لحمايتها وتحسينها، والسعي للاستفادة منها وممارسة حياته وعلاقاته دون إتلاف أو إفساد.

إن كثيراً من المسائل المعاصرة والمستجدة المتعلقة بالبيئة باتت محل سؤال من الناحية الشرعية من قبل شرائح المجتمع المختلفة، خصوصاً من قبل المعنيين بقضايا البيئة وخبرائها؛ وذلك لعموم البلوى بها وعظم الحاجة لها عند الجميع على حد سواء، ولا شك

أن التأصيل والتقعيد لذلك من الناحية الفقهية يغني عن كثير من التفصيلات التي يصعب حصرها، كما أنه يفيد من جهة أخرى إمكانية إلحاق الصور الحادثة بقواعدها وأصولها، متى ما تحررت وتقررت واتضحت وعُمل بشروطها وضوابطها ومجال عملها.

ثم من جهة أخرى فإن من الملاحظ أن كتب الفقه وأصوله وقواعده ثرية وغنية بما يساعد على استنباط فقه البيئة أو الفقه البيئي -إن صح التعبير- لتكون مادة خصبة تعين القائمين على شؤون البيئة وغيرهم في مجال عملهم، وليتمكنوا من خلال ذلك من معالجة المشكلات المعاصرة التي تواجه البيئة نتيجة التطور والتقدم التقني، وفي ضوء ما تقدم عقدت العزم على دراسة موضوع رعاية البيئة من خلال التقعيد الأصولي والفقهي؛ طلباً لتقريبه للباحثين من جهة، وبياناً لمدى إسهام علماء الشريعة في خدمة قضايا الساعة ومشكلات العصر.

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية موضوع البحث من خلال النقاط الآتية:

١. أن قضايا البيئة والتلوث والمشكلات المترتبة على ذلك تعدّ من القضايا المتشعبة الجوانب والمتعددة الأطراف، فكانت بحاجة إلى طرح كل من التقعيد الأصولي والفقهي لهذه القضايا، والأساس الذي يمكن أن يرجع إليه، ويعمل على وفقه.

٢. أهمية إبراز جانب التشريع الإسلامي في التعامل مع قضايا البيئة ومشكلاتها، خاصة في المجتمعات الإسلامية.

٣. ما تشهده الآونة الأخيرة من اهتمام ملحوظ ومتزايد بقضايا

البيئة ومشكلات التلوث، سواء على الصعيد المحلي أو العالمي، فكان لا بدّ من إجلاء وإظهار موقف قواعد الشريعة الإسلامية الأصولية والفقهية من ذلك، وطرح أنسب الوسائل لمواجهة الأخطار المحدقة بالحياة البشرية على وجه الأرض.

٤. أن قواعد الشريعة الإسلامية وأسسها تعدّ منهج حياة متكامل وشامل، حيث تتناول كل جوانب الحياة، وتنظّم العلاقات الإنسانية كافة، وتضع لها الأحكام والتشريعات المناسبة على مقتضى الحق والعدل، وتستجيب استجابة سريعة وفاعلة لجميع متطلبات الحياة الإنسانية، وتتسع بحكمة ومرونة لتشمل كل التطورات والمتغيرات، ولذلك كان من الثوابت والمسلمات يقيناً إمكانية تقديم رؤية إسلامية خاصة وفذة لقواعد تعامل الإنسان مع البيئة التي يعيش داخلها وينهل من خيراتها التي أودعها الله فيها.

الدراسات السابقة:

لم أعثر فيما اطلعت عليه من قوائم الكتب والمؤلفات والرسائل العلمية أي دراسة علمية أصولية تقعيدية لقضايا البيئة ورعايتها في الشريعة الإسلامية، لكن يستحسن هنا بيان أن مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي قد عقد موضوعاً عن البيئة في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة عام ١٤٣٠هـ[(١)]، وقُدمت إليه أبحاث جيدة غالبها موجز في موضوع رعاية البيئة في الشريعة الإسلامية، ويغلب على كثير منها الناحية

(١) وهذا أمر يدل على أهمية موضوع البحث في هذا العصر، وكان مما قرر المجمع: نشر الثقافة البيئية بمختلف الوسائل التي تؤدي إلى نظافة البيئة وحمايتها من كافة الأخطار، عن طريق الاهتمام بفقه البيئة من دراسات الفقه الإسلامي بكليات الشريعة والدراسات الإسلامية.

الثقافيـة والنظرية، كما أنها أبحاث لـم تدرس رعاية البيئة من الناحية الأصوليـة والتقعيديـة، وإنمـا يسـتفاد منهـا في الوقـوف على بعض الأحـكام الفقهيـة لطائفة مـن القضايـا المتعلقة بالبيئة، ولا شـك أن التقعيـد الأصولي والفقهـي لقضايا العصر أمر سـارت عليه كثير من الأقسام العلمية، وأخرجت رسائل علمية مميزة في هذا الشأن.

خطة البحث:

تكوّن البحث من: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

المقدمة: واشـتملت على بيان موضـوع البحث، وأهميته، وخطة البحث، ومنهج الدراسة.

التمهيـد: تعريـف البيئة وأهميـة التقعيد الأصولـي والفقهي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف البيئة.

المطلب الثاني: أهمية التقعيد الأصولي والفقهي.

المبحـث الأول: رعايـة البيئـة من خـلال التقعيـد الأصولي، وفيه تمهيد، وأربعة مطالـب:

المطلب الأول: القياس ورعاية البيئة.

المطلب الثاني: المصالح المرسلة ورعاية البيئة.

المطلب الثالث: سد الذرائع ورعاية البيئة.

المطلب الرابع: مقاصد الشريعة ورعاية البيئة.

المبحث الثاني: رعاية البيئة من خلال التقعيد الفقهي، وفيه تمهيد، وستة مطالب:

المطلب الأول: قاعدة: (لا ضرر ولا ضرار).

المطلب الثاني: قاعدة: (يدفع الضرر بقدر الإمكان).

المطلب الثالث: قاعدة: (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام).

المطلب الرابع: قاعدة: (درء المفاسد أولى من جلب المصالح).

المطلب الخامس: قاعدة: (إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما).

المطلب السادس: قاعدة: (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة).

الخاتمة: وفيها أوردت أهم النتائج والتوصيات.

منهج البحث:

يتلخص المنهج الذي سلكته في إعداد هذا البحث في النقاط الآتية:

١. الاستقصاء في جمع المادة العلمية للبحث من مظانه قدر الإمكان.

٢. جمع أقوال أهل العلم وآرائهم في موضوع البحث، وذلك من خلال الرجوع إلى المصادر الأصيلة في ذلك.

٣. وضع أمثلة تطبيقية لجل المسائل الواردة في البحث.

٤. عزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية من مصادرها، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما فأكتفي بتخريجه منهما، وإن لم يكن في أي منهما أخرجه من المصادر الأخرى المعتمدة، مع ذكر حكمه.

٥. بالنسبة للأعلام فإني اكتفيت بذكر سنة الوفاة بعد اسم العلم عند ذكره لأول مرة في البحث.

٦. المعلومات المتعلقة بالمراجع (الناشر، ورقم الطباعة، ومكانها، وتاريخها... إلخ) أكتفي بذكرها في قائمة المراجع.

هذا وأسأل الله تعالى التوفيق والسداد في القول والعمل، وأن يتجاوز عني ما في هذا البحث من جوانب النقص والتقصير، وأن يغفر لي ما قدمت وأخرت، وما أسررت وأعلنت، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

تعريف البيئة وأهمية التقعيد الأصولي والفقهي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول

تعريف البيئة

أولاً: تعريف (البيئة) لغة:

البيئة في اللغة: اسم مشتق من الفعل الماضي (باء) و(بوأ)، ومضارعه (يبوء)، وقد ذكر ابن فارس (ت٣٩٥هـ) في مادة (ب وأ) أن الباء والواو والهمزة أصلان: أحدهما الرجوع إلى الشيء، والآخر تساوي الشيئين[١].

ومن خلال تتبع إطلاقات مادة (ب وأ) في معاجم اللغة يجد الناظر أنها تدل على المعاني الآتية:

أ) **المنزل أو الموضع**: يقال: أبأت بالمكان، أي: أقمت به، وبوأتك بيتاً: اتخذت لك بيتاً، والتبوؤ: أن يعلم الرجلُ الرجلَ على المكان إذا أعجبه لينزله[٢]، والبيئة والباءة والمباءة: المنزل، وقيل:

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، مادة (ب وأ) (١/ ٣١٢).

(٢) انظر: لسان العرب، مادة (ب وأ) (١/ ٣٨).

منـزل القوم في كل موضع[1]، ومن ذلك يسـمى النكاح: باءة؛ وذلك بالنظر إلـى أن الأصل في الباءة المنزل، ثم قيـل لعقد التزويج: باءة؛ لأن من تزوج امرأة بوأها منزلاً[2].

ب) **التهيئة والإصلاح**: ومنه يقال: تبوأ المكان: إذا أصلحه وهيأه، ويقـال: تبـوأ فلان منزلاً: إذا نظر إلى أسـهل ما يرى وأشـده اسـتواء وأمكنه لمبيته فاتخذه، ويقال: أباءه منزلاً، وبوأه إياه، وبوأه له، وبوأه فيه، بمعنى: هيأه له وأنزله ومكّن له فيه[3].

جـ) **الرجوع**: ومنه يقال: باء إلى الشيء يبوء بوءاً: رجع[4]، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَبَآءُو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٦١]، أي: رجعوا به وصار عليهـم، وقوله تعالى أيضاً: ﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٖ﴾ [البقرة: ٩٠]، أي: احتملوا، يقال: قد بؤت بهذا الذنب، أي: احتملته، وفي الحديث: «أبوء لك بنعمتك، وأبوء لك بذنبي»[5]، أي: ألتزم وأرجع وأقرّ[6].

د) **الحـال**: ومنـه يقـال: بـاءت ببيئة سـوء، أي: بحال سـوء، وإنه لحسن البيئة، قال ابن منظور: وعمّ بعضهم به جميع الحال[7].

هـ) **تسـاوي الشيئين**: ومنه يقال: إن فلاناً لبواء بفلان، أي: إن قتل بـه كان كفـواً، ويقال: أبأت بفـلان قاتله، أي: قتلته، واسـتبأتهم قاتل أخي، أي: طلبت إليهم أن يقيدوه[8].

---

(١) انظر: الصحاح، مادة (ب وأ) (١/ ٢١)، لسان العرب، مادة (ب وأ) (١/ ٣٨).
(٢) انظر: لسان العرب، مادة (ب وأ) (١/ ٣٦).
(٣) انظر: لسان العرب، مادة (ب وأ) (١/ ٣٨).
(٤) انظر: معجم مقاييس اللغة، مادة (ب وأ) (١/ ٣١٢)، لسان العرب، مادة (ب وأ) (١/ ٣٦).
(٥) الحديـث رواه البخـاري في صحيحه من حديث شـداد بـن أوس ﵁، كتاب الدعوات، باب أفضل الاستغفار، (٤/ ١٥٣)، حديث رقم (٦٣٠٦).
(٦) انظر فيما سبق: لسان العرب، مادة (ب وأ) (١/ ٣٧).
(٧) انظر: لسان العرب، مادة (ب وأ) (١/ ٣٩).
(٨) انظر: معجم مقاييس اللغة، مادة (ب وأ) (١/ ٣١٢).

الأقرب من المعاني اللغوية السابقة:

عند تدقيق النظر في المعاني السابقة لمادة (ب و أ) يجد الناظر أن المعنى الأول هو الذي يتفق مع موضوع البحث، كما أنه أشهر المعاني وأكثرها تداولاً، ومنه يؤخذ تعلق البيئة بالموضع الذي يحيط بالفرد أو المجتمع.

ولا شك أن منزلَ الإنسان مقرُّ راحته وسكنه الذي يأوي إليه حين يأخذه التعب والإرهاق، وحين تأخذ منه مشكلات الحياة وتعقيداتها مأخذها، كما أن منزله منسجم مع بيئته فهو في السهول والجبال والبراري والجزر والبحار، وهو من جهة أخرى من الطين والقصب والحديد وسائر مكونات الأرض، بل إن اتخاذ المنازل مما لا يختص الإنسان به، وإنما يشترك معه فيه سائر الكائنات الحية التي تشاركه العيش على هذه الأرض.

ثانياً: تعريف البيئة اصطلاحاً:

اتضح لنا مما مضى أن البيئة لفظ عهد استعماله في اللغة العربية، ولكن مع مضي الوقت وتحدد المصطلحات وتبلورها وتعدد العلوم والفنون التي احتاج الإنسان إلى تصنيفها، أصبح لهذا اللفظ مدلول جديد يعرف به عند المتخصصين، ومن ثم أصبح يحمل أبعاداً أكبر من البعد اللغوي الذي كان يحمله، بل لا يستغرب إن قيل: إن هذه الأبعاد أصبحت تتزايد وتتوسع مع مضي الوقت والزمن، وذلك نتيجة لما يكتشفه الإنسان من أثر عناصر الأرض في حياته، فكلما اُكتشف شيء منها له علاقة بذلك أضيف إلى مفهوم البيئة.

وإذا كانت البيئة في معناها اللغوي تحمل معنى المنزل الذي يأوي إليه الإنسان ويخلد إليه طلباً للسكينة من عناء التعب والإرهاق في معيشته وحياته، فإن البيئة في المصطلح الأخير أصبحت بمعنى المنزل الأوسع والأشمل من ذلك، كما نبّه إليه الدكتور عبدالمجيد النجار بقوله: «وقد

أخذ هذا المعنى اللغوي للبيئة ليُحمل معنى اصطلاحياً يعني منزلاً للإنسان أوسع وأكثر شمولاً من ذلك المعنى اللغوي، فأصبحت البيئة تعني المنزل الكبير للإنسان الذي يشمل كل ما له علاقة بممارسة نشاطه، بل كل ما له علاقة بحياته من موجودات أرضية وفضائية سواء كانت متمثلة في أفراد وأنواع أو في أنظمة وأوضاع، حتى ليصح القول: إنها أصبحت تعني كل المجال الذي يعيش فيه الإنسان»(١).

وإذا أريد الوقوف على التعريفات الحديثة التي تناولت البيئة، فيمكن إجمال أبرزها من خلال الآتي:

١. البيئة -وفقاً لما أُقر في مؤتمر البيئة في استوكهولم (١٩٧٢م) ومؤتمر تبليسي (١٩٧٨م)- هي: «مجموعة من النظم الطبيعية والاجتماعية والثقافية التي يعيش فيها الإنسان والكائنات الأخرى، والتي يستمدون منها زادهم، ويؤدون فيها نشاطهم»(٢).

٢. وعرّف آخرون البيئة بأنها: «الوسط أو المجال المكاني الذي يعيش فيه الإنسان، بما يضم من ظواهر طبيعية وبشرية يتأثر بها ويؤثر فيها»(٣).

٣. وعُرفت بأنها: «جميع الأشياء أو العوامل المنظورة وغير المنظورة التي تحيط بالكائنات الحية في هذا العالم»(٤).

٤. كذلك عُرفت بأنها: «المحيط المادي الذي يعيش فيه الإنسان بما يشمل من ماء وهواء وفضاء وتربة وكائنات حية ومنشآت

(١) قضايا البيئة من منظور إسلامي (ص١٨-١٩).
(٢) انظر: تلوث البيئة، للدكتور إبراهيم سليمان (ص١٩)، الإسلام والبيئة، لمرسي (ص١٩).
(٣) انظر: البيئة والإنسان، للدكتور زين الدين عبدالمقصود (ص١١).
(٤) انظر: البيئة في الفكر الإنساني، للدكتور الصعيدي (ص١٧).

أقامها لإشباع حاجاته»[١].

٥. وعُرّفت كذلك بأنها: «كل ما يحيط بحياة الإنسان في هذا الكون من ظواهر وعناصر مادية محسوسة»[٢].

لكن إذا أُريد الوقوف على التعريف المناسب من منظور الإسلام، فإنه لابد من التأمل والتدقيق بنظرة فاحصة حول المفهوم الذي جاءت به كلمة (بوأ) في النصوص الشرعية مع ما جاء فيها من ألفاظ وعبارات تمثل عناصر البيئة بمفهومها الحديث.

ولا شك أن من الملاحظ أن تلك النصوص لم تستعمل كلمة (البيئة) للدلالة على المحيط أو المكان الذي يعيش فيه الإنسان، وإنما استعملت كلمة (الأرض) شاملة ما عليها من جبال وسهول، وما فيها من نباتات وحيوانات ومياه للدلالة على هذا المعنى[٣].

وقد قرر كثير من الباحثين في مفهوم التنمية من منظور الإسلام أن كلمة (الأرض) في الواقع أدق تعبيراً، وأكثر تحديداً للمعنى الاصطلاحي المراد بالبيئة؛ لأن الأرض تمثل نظاماً بيئياً متكاملاً، يهيئ للإنسان ولغيره من الكائنات الحية مقومات الحياة وعوامل البقاء[٤].

إن المطلع على كتاب الله تعالى يجد الحديث عن البيئة فيه جاء متضمَّناً في الآيات التي تتحدَّث عن نعمة الله وتسخيره ما في الأرض لصالح الإنسان أو المخلوقات، ويتأكد ذلك بورود ذكر الأرض وما فيها من نظام بديع يحكم ما تحويه في باطنها وظاهرها من أحياء وجماد، أو ما

(١) انظر: الإسلام والبيئة، لمرسي (ص١٩).

(٢) انظر: البيئة والتنمية، للدكتور السلوم (ص١١).

(٣) انظر: التنمية والبيئة، للدكتور شوقي أحمد (ص١٣-١٤).

(٤) انظر: البيئة والإنسان، للدكتور زين الدين عبدالمقصود (ص١١-١٢)، الإنسان والبيئة، للدكتور الشرنوبي (ص١٥)، حماية البيئة النباتية والمائية من التلوث، للدكتور الدريويش (ص١٣-١٤)، الإسلام وحماية البيئة، للدكتور حسين غانم (ص١٤).

يحيطها من هواء وفضاء، وقد ذكرت الأرض في القرآن الكريم أكثر من مئتي مرَّة إجمالاً، وكان أكثر هذا العدد له صلة بموضوع البيئة.

وإن الباحث يرى أن المفهوم الإسلامي للبيئة يمكن أن يستمد من آية قرآنية شاملة جاءت على لسان النبي الكريم صالح عليه الصلاة والسلام موجهاً الكلام إلى قومه في معرض تذكيرهم بنعم الله تعالى على العباد التي تقتضي الشكر والعبادة، فقال: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ ٱلْجِبَالَ بُيُوتًا فَٱذْكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ٧٤]؛ فإن هذه الآية تقرر بإجمالٍ محكم الأسس التي يمكن أن ينظر إليها لتحديد مفهوم البيئة من منظور الإسلام، وذلك من خلال تقرير الركائز الآتية:

١. النظر إلى مَن هيأ هذه البيئة وخلقها للإنسان، وأكرمه وأنعم عليه بها، وهو الله الخالق عزّ وجل، ويُؤخذ ذلك من قوله في الآية: ﴿جَعَلَكُمْ﴾، وقوله: ﴿وَبَوَّأَكُمْ﴾، ثم يتأكد ذلك بقوله: ﴿فَٱذْكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ﴾.

وعليه فالبيئة في مفهوم الإسلام مخلوقة مهيأة متصَّرف فيها من قبل الخالق عزّ وجل، ولا يصح نسبة ذلك إلى طبيعة ولا إلى غيرها من القوى المدبَّرة المخلوقة، وقد جاء تأكيد ذلك في كثير من الآيات، كما في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٤]، ثم أكّد ذلك بقوله: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: ١٨].

٢. النظر إلى من هُيئت له هذه البيئة، وهو الإنسان الذي يمثل أهم المخلوقات على الأرض، ويُؤخذ ذلك من الضمير في قوله في

الآية: ﴿جَعَلَكُمْ﴾، وقوله: ﴿وَبَوَّأَكُمْ﴾، كما يؤكد ذلك قوله: ﴿تَتَّخِذُونَ﴾، وقوله: ﴿وَتَنْحِتُونَ﴾.

والذي يظهر أن الإنسان يُذكر في كثير من النصوص الشرعية باعتباره رأس المخلوقات؛ لما اختصه الله تعالى من فضل وتكريم، وإلا فالأرض مخلوقة له ولغيره من المخلوقات، سواء المكلف منها كالجن، أو غير المكلف كسائر المخلوقات من حيوان ونبات.

٣. المكان المهيّأ للمخلوقات، وهو الأرض بما تتضمنه من منافع خلقها الله تعالى لسائر مخلوقاته، وبما تتضمنه أيضاً من منافع متبادلة فيما بينهم، فبعضهم خلق لنفع بعض في تكامل وانسجام، يؤكد ذلك قول الله تعالى عن الأرض: ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ ﴿١٩﴾ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [الحجر: ١٩-٢٠]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: ١٠]، وقوله: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف: ٣٢]، فالمخلوقات على هذه الأرض مسخر بعضها لبعض، يعيش بعضها على الآخر، ولا يمكن أن يستغني عنه.

وإذا تقررت الأسس والركائز التي يمكن أن ينظر إليها لتحديد مفهوم البيئة في هذه الثلاث: الخالق الذي هيأ، والمخلوق المهيأ له، والأرض المهيأة، فإنه يمكن أن ينبني على ذلك تحديد البيئة في منظور الإسلام بأنها: ما خلقه الله تعالى في الأرض من عناصر ومكونات وأحياء هيأها لحياة الإنسان وقضاء حاجاته.

وإن الباحث ههنا لا يزعم أنه وضع تعريفاً جامعاً مانعاً كما

هو المعهود في تعريفات أهل العلم؛ فإنَّ هذا أمر يعجز عنه مَن هو مثله، ولكنْ حسبه أن يضع تعريفاً يصور المراد بالبيئة ويحدد ملامحها ومعالمها، في ضوء ما درسه من النصوص، ثم في ضوء تصرفات أهل العلم وخبراء البيئة.

ثالثاً: مصطلح البيئة والمصطلحات المتعلقة به:

يتعلق مصطلح البيئة ببعض المصطلحات التي ترد معه في السياق ذاته أحياناً، وقد تُشكل على بعض المطلعين، مما يبعث على استحسان بيانها، وتحديد المقصود بها، والمصطلحات التي يمكن بحثها ههنا هي: علم البيئة، النظام البيئي (النظام الإيكولوجي)، التوازن البيئي، التلوث.

وبيان الكلام عنها يتحدد من خلال الآتي:

١ . علم البيئة: (بالإنجليزية: Ecology)

هو علم دراسة أماكن معيشة الكائنات الحية وكل ما يحيط بها، أو محاولة فهم العلاقات بين الكائنات الحية والمحيط الذي تعيش فيه[١].

كما يُعرّف بأنه: دراسة العلاقة المتبادلة بين الكائنات الحية والبيئة التي تعيش فيها فيزيائياً وحيوياً، وتسمى البيولوجيا البيئية، ومما تشتمل عليه دراسة أثر الفعاليات البشرية على باقي الكائنات وعلى طبيعة البيئة[٢].

وبهذا يمكن أن يتبين أن مفهوم البيئة أعم من علم البيئة؛ نظراً إلى كون البيئة في الحقيقة متقدمة في وجودها الذهني والواقعي عليه، فعلم البيئة يعنى بدراسة علاقة الكائنات الحية بالوسط الذي تعيش

---

(١) انظر: مقدمة في علوم البيئة، لمحمد إسماعيل (ص٢٩)، علم البيئة، للدكتور حسين السعدي (ص٢٢).

(٢) انظر: قاموس البيئة العامة (ص٧٥).

فيـه، فهـو علم خـادم للبيئة، يهتـم بالكائنـات الحيـة وتغذيتها وطرق معيشـتها وتواجدهـا في مجتمعات معينة، ولذلك نجـده يتضمن أيضاً دراسة العوامل غير الحية مثل خصائص المناخ، والخصائص الفيزيائية والكيميائية للأرض والماء والهواء.

٢. النظام البيئي (النظام الإيكولوجي):

ويعـرّف بأنه: مصفوفة العلاقات التفاعليـة التكاملية داخل وحدة بيئية معينة بـين مكوناتها الطبيعية غير العضوية (غير الحية) ومكوناتها العضويـة (الحيـة)، وفق نظام دقيق ومتوازن من خـلال ديناميـة (طاقة متجـددة) ذاتية تحكمها النواميس الكونية الإلهية، التي تضبط حركتها وتفاعلها بما يعطي للنظام القدرة على إعالة الحياة[١].

فالنظـام البيئـي يُعتـبر الوحدة الرئيسـة في علـم البيئـة، وهو يعنى بتجمـع الكائنـات الحية وغيرهـا، بصفتها مجتمعـاً حيويـاً تتفاعل مع بعضهـا في نظـام بديع بالـغ الدقة والتوازن، لا يسـمح بـأي خلل فيه قـد ينتج عنه تهديم وتخريب، وعليه يمكـن عدّ النظام البيئي جزءاً من علاقة مكونات وعناصر البيئة فيما بينها.

٣. التوازن البيئي:

وهو متعلق بالنظام البيئي؛ لأن أهم ما يميز النظام البيئي هو التوازن الدقيق القائم بين مكوناته وعناصره، ولذلك يعرف بأنه: المحافظة على مكونات النظام البيئي بأعداد وكميات مناسبة على الرغم من نقصانها وتجددها المستمرين[٢].

---

(١) انظـر: المنظور الإسـلامي لقضايـا البيئة، للدكتـور السرياني (ص٢٠)، أساسـيات علم البيئة، د. نحال (ص١٥).

(٢) انظر: أساسيات علم البيئة والتلوث، للدكتور حسين السعدي (ص٥٢)، النظام البيئي والتلوث، للدكتور السيد الخطيب (ص١٦)، التلوث البيولوجي للبيئة، أحمد السروي (ص٤٦).

وقد انتهى علماء البيئة إلى أن الله سبحانه وتعالى وضع للأرض نظاماً بيئياً دقيقاً للغاية، يكفل وجود الحياة واستمرارها، ويتمثل هذا النظام في مجموعة من المكونات ذات التركيب البنائي المتناسق والحركة المتوافقة، تجعل النظام قادراً على إنتاج مقومات الحياة وعوامل البقاء، بالنسبة للإنسان ولغيره من الكائنات الحية(١).

وهذا الذي انتهى إليه هؤلاء العلماء قرره الإسلام منذ أربعة عشر قرناً، كما قال الله تعالى في محكم التنزيل: ﴿ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ ﴾ [الحجر: ١٩]، فالآية تتضمن معنى التوازن المخلوق في الأرض، وذلك بكون المخلوق فيها مقدراً بمقدار معين وموزوناً بميزان الحكمة، بحيث تتوافر فيه كل معاني الجمال والتناسق والتكامل(٢).

٤. التلوث:

التلوث أمر حادث على الخلقة التي أنشأ الله تعالى الأرض عليها، ولذلك يعد أمراً طارئاً على البيئة، واعتداءً سافراً عليها، نظراً إلى ما يسببه النشاط البشري غير المدروس من إلحاق بالغ الضرر بها.

ويعرّف التلوث بأنه: التغيير الذي يحدث بفعل التأثير المباشر وغير المباشر للأنشطة الإنسانية في تكوين أو في حالة الوسط البيئي، على نحو يخل ببعض الاستعمالات أو الأنشطة التي من المستطاع القيام بها في الحالة الطبيعية لذلك الوسط(٣).

---

(١) انظر: الإسلام وحماية البيئة، للدكتور حسين غانم (ص٢٢).

(٢) انظر: مفاتيح الغيب (١٩/ ١٣٦)، التفسير الوسيط (٨/ ٣٥).

(٣) انظر في تعريف التلوث: التطورات الحديثة في علم البيئة، للدكتور عبدالرحمن السعدني، والدكتورة ثناء عودة (ص٢٥)، حماية البيئة في الفقه الإسلامي، للدكتور أحمد سلامة (ص٢٧٥).

وفي هذا الصدد يؤكد الإسلام أن تصرفات الإنسان المنحرفة هي السبب الرئيس في ظهور الفساد على الأرض في برها وبحرها، كما في قول الله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُواْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١]، والفساد ههنا يراد به جميع صوره، فإن معنى الآية صالح لعدة وجوه، وهي من جوامع كلم القرآن، وذلك يشمل ما يحدث للأرض من التصرفات الظالمة الطائشة، كالجدب والموتان وكثرة الحرق والغرق، وإخفاق الصيادين والغاصة، ومحق البركات من كل شيء، وقلة المنافع في الجملة وكثرة المضار[(١)].

المطلب الثاني
أهمية التقعيد الأصولي والفقهي

تبرز أهمية كل من التقعيد الأصولي والفقهي جلية في عملية استنباط الأحكام للوقائع الحادثة، وذلك من خلال وضع الأطر والنظم العامة التي تحكم هذه العملية، ودون ذلك يواجه المشتغلون في الفقه تراثاً متناثراً من الأدلة يصعب استخدامها والاستفادة منها في الاستنباط على الوجه الصحيح.

ويعرّف علم أصول الفقه باعتباره لقباً موضوعاً للدلالة على فن معين بأنه: القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة[(٢)].

(١) انظر: روح المعاني، للألوسي (٨/ ٤٨)، رعاية البيئة، للدكتور القرضاوي (ص٢٢٠).
(٢) انظر في تعريف أصول الفقه بمعناه اللقبي: المستصفى، للغزالي (١/ ٥)، الإحكام، للآمدي (١/ ٨)، البحر المحيط، للزركشي (١/ ٢٤)، شرح الكوكب المنير، لابن النجار (١/ ٤٤).

والمراد بالقواعد هنا الأحكام الكلية التي تنطبق على جزئياتها، ليتعرف أحكامها منها، وهذه القواعد مما توصل إليه أهل العلم عن طريق استقراء ما ورد في الأدلة الإجمالية، كالنهي مثلاً استقرأ أهل العلم موارد صيغته في الكتاب والسنة مستعينين بما قرره علماء اللغة وما فهمه الصحابة رضي الله عنهم، وتوصلوا إلى قاعدة أصولية مفادها أن الأصل في النهي التحريم، وبذلك أصبحت هذه القاعدة قانوناً عاماً تندرج تحته جزئيات كثيرة، كتحريم السرقة والغش والتدليس(١).

وأما القواعد الفقهية فهي أصول فقهية كلية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة من أبواب متعددة في القضايا التي تدخل تحت موضوعها، فالقواعد الفقهية تعد قواعد محتوية على زمرة من الأحكام الشرعية من أبواب مختلفة، يربطها جانب فقهي مشترك(٢).

ولا شك في أهمية القواعد الأصولية والفقهية في الاستنباط، ولهذا أدرك أهل العلم على اختلاف مذاهبهم الفقهية هذه الأهمية وقرروها، ونبهوا إليها في كتبهم، فنجد شهاب الدين القرافي -رحمه الله- (ت٦٨٤هـ) مثلاً يقرر أن هذه القواعد تعد الأسلوب الأمثل لاستنباط الأحكام الفقهية، ولمّ شتاتها، وتسهيل مسالك الفقه على المشتغلين به، فيقول: «إن الشريعة المعظمة المحمدية- زاد الله تعالى منارها شرفاً وعلواً- اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان: أحدهما المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم، ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا

(١) انظر: أصول الفقه الحد والموضوع والغاية، للدكتور الباحسين (ص٦٧-٦٨).
(٢) انظر: القواعد الفقهية، للدكتور الندوي (ص٤٣-٤٥).

كون القياس حجة وخبر الواحد وصفات المجتهدين، والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه، وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال فبقي تفصيله لم يتحصل، وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف، فيها تنافس العلماء، وتفاضل الفضلاء، وبرز القارح على الجذع، وحاز قصب السبق من فيها برع، ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاقت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناها، ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب، وأجاب الشاسع البعيد وتقارب، وحصل طلبته في أقرب الأزمان، وانشرح صدره لما أشرق فيه من البيان، فبين المقامين شأو بعيد، وبين المنزلتين تفاوت شديد»[(١)].

وهكذا نجد الشاطبي -رحمه الله- (ت٧٩٠هـ) يقرر أيضاً أن: «الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض، وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل، فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة، وأما الثاني فالقياس والاستدلال،

---

(١) الفروق (١/ ٢-٣).

ويلحق بكل واحد منها وجوه، إما باتفاق وإما باختلاف، فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا؛ لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد، ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان، والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية»[١].

إن إدراك القواعد الأصولية والفقهية تستلزم من الفقيه وطالب الاستنباط تحصيل كل ما يدخل في دلالة التقعيد، وذلك بأن يكون خبيراً بأساليب ومناهج تركيب القاعدة وصياغتها، مدركاً لحقيقة القاعدة وضوابطها وعناصر تكونها وطرق إيجادها، كما يتطلب منه أن يكون عالماً بفقه الفروع، حاذقاً في منهج الاستنباط وطرق استخراج الأحكام الشرعية من مصادرها[٢].

ويفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية بفوارق، أبرزها ما يأتي[٣]:

١. **اختلاف الاسم** (قاعدة أصولية وقاعدة فقهية)، فهذه مرتبطة بالأصول وتلك مرتبطة بالفقه، والفرق بين الأصول والفقه معلوم وظاهر؛ فالأصول أصل، والفقه فرع يبنى عليه، والقواعد الفقهية من الفقه، لكن جاءت على صورة القضايا الكلية لا الأحكام الفقهية.

٢. **الموضوع** الذي ترتبط به القواعد الفقهية فعل المكلفين كنية المكلف ومشقته وعاداته وأعرافه وبيعه وشرائه ونحو ذلك، وأما القواعد الأصولية فمرتبطة بالأدلة الشرعية والأحكام الشرعية

(١) الموافقات (٣/ ٢٢٧-٢٢٨).

(٢) انظر: نظرية التقعيد الفقهي، للدكتور الروكي (ص٣٠).

(٣) انظر: القواعد الفقهية، للدكتور الباحسين (ص١٣٥-١٤١).

وعوارضهما، كحجية القرآن والسنة والأمر للوجوب والنهي للتحريم ونحوها.

٣. **القواعد الأصولية متقدمة على القواعد الفقهية** فإن أصول الفقه ينتج عنه الفقه، ومن الفقه ينتج القواعد الفقهية، فالقواعد الأصولية سابقة زمناً على القواعد الفقهية.

٤. **الهدف والغاية** من القواعد الأصولية استنباط الأحكام الفقهية من الأدلة التفصيلية عن طريق القواعد الأصولية كالأمر للوجوب والنهي للتحريم، بينما الغاية من القواعد الفقهية حصر الفروع والأحكام وتسهيل الرجوع إليها.

المبحث الأول
رعاية البيئة من خلال التقعيد الأصولي

وفيه تمهيد، وأربعة مطالب:

تمهيد
في رعاية البيئة من خلال التقعيد الأصولي

توصل أهل العلم من خلال استقراء نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الكريمة إلى إدراك مدلولات ألفاظها، ومن ثم صياغتها ضمن قواعد أصولية تعين الفقيه وطالب العلم على الاستنباط وفق منهجية سليمة، مما يعطي القدرة على استنباط الأحكام الفقهية للقضايا المستجدة التي لم ينزل فيها نص شرعي مباشر، وإنزال الأحكام المجردة في النصوص الشرعية على وقائع الحياة التي تحدث للناس وتتجدد على مرّ الأزمان.

وإن عملية الاستنباط تتطلب من الفقيه المجتهد دراسة الواقعة المعروضة دراسة وافية، وذلك ما يتضمن التحليل الدقيق لجميع عناصرها وظروفها وملابساتها، زماناً ومكاناً، كما تتطلب منه أيضاً النظر في مآلات الأفعال المتوقعة؛ لأن النظر إلى النتائج والمآلات أصل معتبر مقصود شرعاً[1].

(١) انظر: الموافقات، للشاطبي (٣/ ٣٨٠).

وفي الحقيقة إن إدراك ما سبق يخدم المسائل المستجدة في رعاية البيئة بجميع مكوناتها وعناصرها، وذلك ببيان الحكم الشرعي حيال التصرفات الصحيحة والخاطئة تجاهها؛ نظراً إلى كون كثير من هذه التصرفات نبعت وتنوعت مع التطور الهائل الذي وصلت إليه البشرية اليوم، مما يحتم على الفقهاء والمشتغلين بالعلم الشرعي الاجتهاد والاستنباط والنظر المبني على حسن التصور لتلك القضايا والتصرفات؛ لأن الحكم الصحيح مبني على التصور الصحيح، كما يقرر العلماء قاعدة: (الحكم على الشيء فرع عن تصوره)[1].

إن المطلع على الشريعة الإسلامية بجميع أدلتها ليدرك أن رعاية البيئة والمحافظة على مكوناتها وعناصرها لا يقررها نصوص الكتاب والسنة فحسب، بل الأمر يتجاوز ذلك إلى الأدلة التبعية الاجتهادية[2] وقواعد الأصول المعتبرة، ومن أبرز ذلك: القياس، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، ومقاصد الشريعة.

وتفصيل الكلام عن هذه الأدلة والقواعد، ودلالتِها على رعاية البيئة والمحافظة على مكوناتها وعناصرها، سيكون في المطالب الآتية.

---

(١) انظر في القاعدة: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ٢٢٥)، شرح الكوكب المنير، لابن النجار (١/ ٥٠).

(٢) أود أن ألفت النظر إلى أن مصادر الفقه الإسلامي هي: الأدلة التي نصبها الشارع دليلاً على الأحكام، وهذه الأدلة بعضها محل إجماع بين العلماء وهي الكتاب والسنة والإجماع، والجمهور من أهل العلم على الاعتداد بالقياس وجعله دليلاً رابعاً، ويضاف إلى ذلك: المصادر التبعية الاجتهادية، ومنها: الاستصحاب، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع والاستحسان والعرف، وغيرها، كذلك يجدر التنبيه إلى أن هذه المصادر كلها في الحقيقة ترجع إلى مصدر واحد وهو النص، فكل مصدر بعد ذلك منبعث منه ويعتمد عليه، ولذا كان الشافعي -رحمه الله- يقول: «إن الأحكام لا تؤخذ إلا من نص، أو حمل على نص». انظر: أصول الفقه، للشيخ محمد أبو زهرة (ص٧٤-٧٥).

المطلب الأول

القياس ورعاية البيئة

للقياس أثر ظاهر وعظيم في استنباط الأحكام الشرعية، ولهذا عدّه كثير من أهل العلم الأصل الرابع بعد الكتاب والسنة والإجماع[1]، وقد تضافرت الأدلة الشرعية على العمل والاحتجاج به؛ كما قال الله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

ويعرّف القياس في الاصطلاح الشرعي باعتباره دليلاً يفزع إليه المجتهد لأجل استنباط الأحكام بأنه: حمل فرع على أصل في حكم بعلة جامعة بينهما[2]، فهو راجع إلى إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه للاشتراك بينهما في علة الحكم، فكان من باب الخضوع لحكم التماثل بين الأمور الذي يوجب التماثل في أحكامها، فكان مشتقاً من أمر فطري تقرره بداءة العقول؛ لكون أساسه ربط ما بين الأشياء بالمماثلة إن توافرت أسبابها، ووُجدت الصفات المتّحدة المكونة لها، وإذا تـمّ التماثل في الصفات، فلا بدّ أن يقترن به حتماً التساوي في الحكم على قدر ما توجبه المماثلة[3].

وتكمن أهمية القياس في استنباط الأحكام الشرعية في أن نصوص الوحي محصورة، وأن الحوادث والنوازل متجددة لا نهاية لها، ولهذا

(١) انظر: قواطع الأدلة، للسمعاني (١/ ٣١)، المحصول، للرازي (١/ ١٦٩)، الإحكام، للآمدي (١/ ٢٢٦-٢٢٧)، وذكر ابن النجار في شرح الكوكب المنير (٢/ ٥) أن جماهير العلماء يرون عدّ القياس من الأدلة المتفق عليها.

(٢) انظر: العدة، لأبي يعلى (١/ ١٧٤)، قواطع الأدلة، للسمعاني (٤/ ٤)، التمهيد، لأبي الخطاب (٣/ ٣٥٨)، شرح مختصر الروضة، للطوفي (٣/ ٢١٩).

(٣) انظر: أصول الفقه، للشيخ محمد أبوزهرة (ص٢١٨-٢١٩).

كان من أهم مصادر الفقه الإسـلامي وأكثرها اتساعاً؛ فإننا حين ننظر إلى مـا خلفـه لنا الفقهاء على مرّ العصور من مسـائل متعددة ومتجددة نجـد تراثـاً ضخـماً ملأ الأسـفار وطـار في الآفاق، وحـين نبحث عن مصـادره التي غذته حتى كان على هذه الصفـة نجد من بينها القياس، الذي يبين أحكام قضايا الساعة والحوادث المتجددة، ولهذا قال الإمام أحمد -رحمه الله-: «لا يستغني أحد عن القياس»(١).

يقول إمام الحرمـين الجويني -رحمه الله- (ت٤٧٨هـ) في هذا الصدد: «القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشـعب الفقه وأساليب الشريعـة، ... والـرأي المبتـوت به عندنـا أنه لا تخلو واقعـة عن حكم الله تعـالى متلقى من قاعدة الشرع، والأصلُ الذي يسترسـل على جميع الوقائع القياسُ، وما يتعلق به من وجوه النظر والاسـتدلال، فهو إذن أحقّ الأصول باعتناء الطالب»(٢).

وفي الحقيقـة إذا أدركنا مغزى القيـاس وهدفه باعتباره دليلاً شرعياً يُسـتند إليه في اسـتنباط الأحـكام المتجـددة والنوازل الحادثـة، أمكننا اسـتثماره في بيـان الحكم الشرعي والموقف الإسـلامي حيـال كثير من القضايـا المتعلقة بالبيئة، وذلك لتعلق هـذه القضايا بالمصالح المتوخاة مـن رعايتهـا وحفظها، ودفـع المفاسـد الحاصلة من إهمالهـا وإغفالها، والقيـاس يعـود في كثير من أحكامه إلى تحقيق المصالح ودفع المفاسـد، وذلـك بالتحقـق من أن الواقعـة التي يراد معرفـة حكمها الشرعي في الحادثة أو النازلة المسكوت عنها يجلب المصلحة أو يدفع المضرة(٣).

وإذا أردنـا الوقـوف عـلى كيفية اسـتثمار دليـل القياس في المسـائل

(١) انظر: المسودة (ص٣٧٢)، أدلة التشريع المختلف فيها، للدكتور الربيعة (ص١٤٧).

(٢) البرهان في أصول الفقه (٢/ ٤٨٥).

(٣) انظر: نبراس العقول، للشيخ عيسى منون (ص٦-٧).

والمستجدات المتعلقة بالبيئة، فيمكن الإشارة إلى شيء من ذلك من خلال الآتي:

١. أنه جاء في الحديث النبوي النهي عن الاستجمار وإزالة فضلات الإنسان عنه بالعظم أو روث البهائم، فعن أبي هريرة رضي الله عنه: أنه كان يحمل مع النبي ﷺ إداوة لوضوئه وحاجته، فبينما هو يتبعه بها، قال: «من هذا؟»، فقال: أنا أبو هريرة، فقال: «ابغني أحجاراً أستنفض بها، ولا تأتيني بعظم ولا بروثة»، فأتيته بأحجار أحملها في طرف ثوبي حتى وضعتُ إلى جنبه، ثم انصرفت، حتى إذا فرغ مشيت، فقلت ما بال العظم والروثة؟قال: «هما من طعام الجن، وإنه أتاني وفد جن نصيبين، ونعم الجن، فسألوني الزاد، فدعوت الله لهم أن لا يمروا بعظم ولا بروثة إلا وجدوا عليها طعاماً»[1]، وفي رواية ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ لما سأله الجن الزاد، قال: لكم كل عظم ذُكر اسم الله عليه يقع في أيديكم أوفر ما يكون لحماً، وكل بعرة علف لدوابكم، وقال: «فلا تستنجوا بهما؛ فإنهما طعام إخوانكم»[2].

ففي الحديث الشريف النهي عن إفساد طعام إخواننا من الجن، أو طعام دوابهم، ولكن لا يعد هذا النهي إذناً في الاستجمار بكل شيء سواهما، كما نبه إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- بقوله: «بل الاستجمار بطعام الآدميين وعلف دوابهم أولى بالنهي عنه من طعام الجن وعلف دوابهم، ولكن لما كان من عادة الناس أنهم لا يتوقون الاستجمار بما نهي عنه من ذلك، بخلاف طعام الإنس وعلف دوابهم فإنه لا يوجد من يفعله في العادة الغالبة»[3].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب ذكر الجن، (٣/ ٥٦)، حديث رقم (٣٨٦٠).

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الجهر بالقراءة في الصبح والقراءة على الجن، (ص٢٠٩)، حديث رقم (٤٥٠).

(٣) مجموع الفتاوى (٢١/ ٢٠٥-٢٠٦).

فهنا نرى كيف استثمر شيخ الإسلام -رحمه الله- إدراكه للقياس ومعرفته به، في النهي عن صورة سكت عنها النص، وهي حكم الاستجمار بطعام الآدميين أو دوابهم، وأن ذلك أولى بالنهي عنه، وفي ذلك حفظ أطعمة الدواب والبهائم وأعلافها من العبث الذي قد يضر بها أو يخل بتوازن البيئة واستمرار حياة الكائنات على الأرض.

٢. كذلك جاء في حديث معاذ بن جبل ﵁ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «اتقوا الملاعن الثلاث: البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظل»[١]، وفي حديث جابر ﵁ عن رسول الله ﷺ: «أنه نهى أن يبال في الماء الراكد»[٢].

فإننا نلحظ هنا أنه إذا كانت السنة النبوية قد نهت عن تلويث الماء والطرقات بالبراز والبول ونحوهما، وهي ملوثات طبيعية تقتضيها الحاجة البشرية، فإنه يمكن أن يلحق بذلك النهي عما هو أعظم من ذلك وأشد خطراً، وذلك من باب القياس الأولى، وذلك نظراً إلى أن التلويث في عصرنا الحاضر اتخذ صوراً أشد خطراً، وأبعد أثراً، وأوسع نطاقاً من هذه الصور البسيطة للتلويث على خطورتها أيضاً، فالتلويث بمخلفات الأفراد من زيوت ومواد كيميائية ومبيدات الحشرات المنزلية لا زالت تفتك بكثير من مكونات البيئة وعناصرها، ناهيك عن المخلفات الضارة الناتجة عن العمليات والأنشطة الصناعية والزراعية والتجارية والعسكرية التي تلحق أشد الضرر

---

(١) رواه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب المواضع التي نهي عن البول فيها (١/ ١٦١)، حديث رقم (٢٧). وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب النهي عن الخلاء على قارعة الطريق، (١/ ١١٩)، حديث رقم (٣٢٨). والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب النهي عن التخلي في طريق الناس وظلهم، (١/ ٩٧). والحديث حسنه الألباني في إرواء الغليل (١/ ١٠٠).

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد، (ص١٤٣)، حديث رقم (٢٨١).

بجميع الكائنات الحية بلا استثناء، فالنهي عن مثل هذه النشاطات الضارة من باب أولى[1].

كذلك نلحظ في هذا التوجيه النبوي الكريم الوارد في حديث معاذ ابن جبل رضي الله عنه الدعوة إلى أن تبقى موارد المياه -أي طرقه التي يجري فيها- نظيفةً بعيدة عن الأذى، حتى لا يقع التلوث للماء، وإذا كان قد ذكر البراز، فهو دليل أيضاً على ضرورة إبعاد المجاري الصحيّة عن منابع الماء، ويمكننا الاستفادة من هذا الحديث بوضع الأنظمة اللازمة للمحافظة على مجاري المياه المتمثلة بمجاري الأنهار، والشلالات، والعيون، والينابيع، والقنوات المائية، والأفلاج، وكذلك الأوعية التي تكون مجرى للمياه في وقت من الأوقات، بحيث تبقى هذه الموارد المائية سليمة من الناحية البيئية، ويكون ذلك بصيانتها والمحافظة على نظافتها، وعدم تحويل شيء من المكبّات الملوثة إليها، وبإبعاد مجاري الصرف الصحي إلى أمكنة نائية بحيث لا يعود لها أثر سلبي على أي جانب من الجوانب البيئية المختلفة[2].

٣. نهت السنة عن ترك النار موقدة في البيوت؛ حذراً من انتشارها في أثناء النوم، مما يترتب عليه أشد الضرر على الناس وعلى بيئتهم التي يعيشون فيها، فعن أبي موسى ﵁ أن رسول الله ﷺ قال: «إن هذه النار عدو لكم، فإذا نمتم فأطفئوها عنكم»[3]، وهذا النهي يمكن أن يقاس عليه سائر التصرفات المتعلقة بترك النار مشتعلة بلا رقيب

---

(١) انظر: رعاية البيئة، للدكتور القرضاوي (ص١٠٢).

(٢) انظر: بحث النهج الإسلامي في حماية البيئة، للدكتور محمد الصاحب، مجلة كلية الشريعة والقانون - جامعة قطر، عدد ١٨ (ص٤٨٢).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب لا تترك النار في البيت عند النوم (٤/ ١٥٠) رقم (٦٢٩٤). ومسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب الأمر بتغطية الإناء وإيكاء السقاء وإغلاق الأبواب وذكر اسم الله عليها وإطفاء السراج والنار عند النوم (ص٩٧٠)، حديث رقم (٢٠١٦).

يحوطها ويتنبه لها[1]، لأنه إذا نهت السنة عن ترك النار موقدة في البيوت مع اقتصار الضرر على صاحبها في الأغلب، فكيف بمن يترك النار مشتعلة في المتنزهات والغابات ونحوها، مما يتعدى ضرره إلى غيره من الناس، وإلى جميع مكونات البيئة.

٤. نهت السنة النبوية الكريمة عن إفساد الهواء بالروائح الكريهة المنبعثة من بعض الأطعمة التي قد يتناولها الإنسان، فقد صح عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال في غزوة خيبر: «من أكل البصل والثوم والكراث، فلا يقربن مسجدنا»[2].

وإذا تقرر من السنة النبوية النهي عن إلحاق الأذى بالناس ببث الروائح الكريهة في مجامعهم، وهي روائح صادرة من أطعمة طبيعية، فإنه يلحق به ما هو أشد من ذلك مما يؤذي سائر الكائنات على وجه الأرض، مما تنتجه المصانع من خلال مداخنها، والمزارع من خلال حرق مخلفاتها، فلا شك أن ذلك أشد ضرراً بالبيئة التي تعيش فيها المخلوقات، وهو بالتالي أعظم نهياً.

٥. دعت تعاليم الإسلام إلى الأخذ بالهدوء والسكينة في جميع مجالات حياة الإنسان، بل حتى فيما يتعلق بعباداته، التزاماً بقول الله تعالى: ﴿وَٱغۡضُضۡ مِن صَوۡتِكَۚ إِنَّ أَنكَرَ ٱلۡأَصۡوَٰتِ لَصَوۡتُ ٱلۡحَمِيرِ﴾ [لقمان: ١٩]، وفي الحديث النبوي عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ خرج على الناس وهم يصلون، وقد علت أصواتهم بالقراءة، فقال: «إن المصلي يناجي ربه عز وجل فلينظر بما يناجيه، ولا يجهر بعضكم على بعض

---

(١) انظر: شرح صحيح مسلم (١٣/ ١٨٧).

(٢) رواه بهذا اللفظ مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب نهي من أكل ثوماً أو بصلاً أو كراثاً أو نحوها مما له رائحة كريهة عن حضور المسجد (ص٢٥٣)، حديث رقم (٥٦٤).

بالقرآن»[(١)]، وذكر بعض أهل العلم أن النهي هنا يتناول من هو داخل الصلاة وخارجها؛ لما في ذلك من إلحاق الأذى بالناس، والإيذاء ليس من شأن المسلمين، فضلاً عن المصلين[(٢)]، وذكر آخرون أنه إذا كان رفع الصوت بقراءة القرآن ممنوعاً حينئذ؛ لما يحصل من أذى المصلين، فبغيره من الحديث أولى، وأنه إذا نهي المسلم عن أذى المسلم في عمل البر وتلاوة القرآن، فأذاه في غير ذلك أشدّ تحريماً[(٣)].

كذلك يمكن أن يلحق بهذا النهي سائر أنواع التسبب بالضجيج، الذي يعد من أبرز مظاهر التلوث الجوي، كالضوضاء الصاخبة الصادرة من الآلات والمصانع ووسائل المواصلات المختلفة، ومعامل التكرير ومحطات القوى[(٤)]، فلا يصح وضع هذه الأشياء المؤذية في المجامع السكنية، وقرب النشاطات البشرية.

٦. وجاء في الحديث الكريم عن عبدالله بن مغفل رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها كلها»[(٥)]، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- أن في الحديث ما يقتضي أن كونها أمة وصفٌ يمنع من استيعابها بالقتل[(٦)]، فهنا وصف كونها أمة

---

(١) رواه الإمام أحمد في المسند، (٩/ ٢٥١)، حديث رقم (٥٣٤٩). وابن خزيمة في صحيحه (٣/ ٣٥١)، حديث رقم (٢٢٣٧. والحديث صححه الأرناؤوط في تعليقه على المسند.

(٢) انظر: مرقاة المفاتيح (١/ ٥٣٥.

(٣) انظر: تنوير الحوالك، للسيوطي (١/ ١٠٢).

(٤) انظر: الإسلام والبيئة، للدكتور الجميلي (ص٢٢).

(٥) رواه أبو داود في سننه، كتاب الصيد، باب في اتخاذ كلب للصيد وغيره، (٣/ ٣٨٣)، حديث رقم (٢٨٣٨). والترمذي في سننه، كتاب الأحكام والفوائد، باب ما جاء في قتل الكلاب، (٤/ ٦٦)، حديث رقم (١٤٨٦)، وقال: حديث حسن صحيح. وابن ماجه في سننه، كتاب الصيد، باب النهي عن اقتناء الكلب، (٢/ ١٠٦٩)، حديث رقم (٣٢٠٥). والإمام أحمد في المسند (٢٧/ ٣٤٣)، حديث رقم (١٦٧٨٨). والحديث صححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٢/ ١٩٩).

(٦) انظر: شرح العمدة (٣/ ١٤٥).

يعد علة ومناطاً للحكم، وعليه فيمكن أن يشمل النهي إبادة أي نوع من الكائنات الحية الموجودة على الأرض؛ لكونه أمة من الأمم المخلوقة على الأرض، له وظائفه ومصالحه، فكان نوعاً من الأنواع المكونة للبيئة، فينبغي صيانته عن الإتلاف ليقوم بدوره البيئي المنوط به.

٧. كذلك ورد في الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل أربع من الدواب، النملة، والنحلة، والهدهد والصُّرَد»[١]، وقد علل طائفة من أهل العلم هذا النهي بأنه لا فائدة تعود على القاتل من قتل هذه الكائنات[٢]، فعاد الأمر إلى مجرد العبث واللعب، فيلحق به النهي عن قتل جميع ما لا فائدة في قتله إلا اللعب والعبث، خصوصاً إذا لم يقع منها ضرر وإفساد، نظراً إلى ما خلقت له هذه الدواب من مصالح ووظائف على الأرض، فكل كائن منها يشكل حلقة في سلسلة مترابطة تستمر بها الحياة، فإذا حصل انقطاع أو إضعاف أو إضرار بحلقة من هذه الحلقات أدى ذلك إلى خلل في دورة الحياة، ومن ثم خلل كبير في البيئة ومكوناتها[٣].

المطلب الثاني
المصالح المرسلة ورعاية البيئة

المصالح جمع مصلحة، ضد المفسدة، وهي: جلب المنفعة أو دفع

(١) رواه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في قتل الذر (٥/ ٤٥٥)، حديث رقم (٥٢٢٥). وابن ماجه في سننه، كتاب الصيد، باب ما ينهى عن قتله، (٢/ ١٠٧٤)، حديث رقم (٣٢٢٤). والإمام أحمد في المسند (٥/ ٢٩٥)، حديث رقم (٣٢٤٢). وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٣/ ٢٩٣).
والصرد نوع من الغربان يكون في البراري يقفز من شجر إلى شجر، الأنثى صرودة، والجمع صِردان. انظر: لسان العرب (٣/ ٢٥٠)، مادة صرد.

(٢) انظر: شرح مشكل الآثار (٢/ ٣٢٨-٣٣١).

(٣) انظر: المنظور الإسلامي لقضايا البيئة، للدكتور السرياني (ص١٨٧-١٨٨).

المضرّة، والمراد بالمصلحة المرسلة عند أهل العلم: «كلّ منفعة ملائمة لتصرفات الشارع، دون أن يَشْهَدَ لها بالاعتبار أو الإلغاء أصلٌ مُعَيَّن»(١)، والمقصود أن لا يدل دليل خاص على اعتبار مناسبة تلك المصلحة، ولا على إلغائها وإهدارها، ويُعبر عنها بالمصلحة المسكوت عنها، أي: التي سكت عنها الشارع، فلم يشهد لها دليل معين ولا إجماع، لا بالإلغاء ولا بالاعتبار، لكن لا بدّ أن يشهد لها أصل كلّي من الشرع؛ بأن تكون داخلة ضمن معنى وأصلٍ قامت على صحته الأدلة الشرعية المعتبرة(٢).

وحجية الاستدلال بالمصالح المرسلة ثابتة بالكتاب الكريم، والسنة المطهرة، وإجماع المسلمين في الجملة(٣)، واستقراء الشريعة، كذلك أجمع الصحابة رضي الله عنهم إجماعاً سكوتياً على العمل بها، وذلك في وقائع كثيرة، وبانضمام بعضها إلى بعض يحصل الجزم بذلك؛ من مثل: جمع المصحف، وعهد أبي بكر بالخلافة إلى عمر رضي الله عنهما، وتدوين الدواوين، وتجنيد الجند، وعقوبة شارب الخمر بثمانين جلدة، وأمثال هذا عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كثير، ولم يكن في ذلك نكير ولا معارض في الجملة؛ فدل دلالة واضحة على العمل بالمصالح المرسلة(٤).

إن العمل بالمصالح المرسلة راجع إلى الاجتهاد المنضبط بضوابط تعاليم الكتاب والسنة، ولهذا يذكر شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- أنها تكمن في رؤية المجتهد أن هذا الفعل المعين يجلب منفعة

---

(١) انظر: المستصفى، للغزالي (١/ ٢٨٦)، البحر المحيط، للزركشي (٦/ ٧٦)، أدلة التشريع (ص١٩٠).

(٢) انظر: الاعتصام، للشاطبي (٢/ ١١٤-١١٥)، أصول الفقه، لأبي زهرة (ص٢٧٩).

(٣) انظر: البحر المحيط (٦/ ٧٧)، مذكرة أصول الفقه، للشنقيطي (ص١٧٠).

(٤) انظر: البحر المحيط (٦/ ٨٠)، رفع النقاب، للشوشاوي (٦/ ١٧٧)، أصول الفقه، لأبي زهرة (ص٢٨١)، أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها، للدكتور الربيعة (ص٢٤٢).

راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه[١]، ولهذا نبه -رحمه الله- إلى أهمية التوازن في العمل بها بلا تفريط ولا إفراط، فالعمل بها سائغ في أمر الدين والدنيا، وفي جلب المنافع ودفع المضار، قال -رحمه الله-: «لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك بل المصالح المرسلة في جلب المنافع وفي دفع المضارّ، وما ذكروه من دفع المضارّ عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين، وجلب المنفعة يكون في الدنيا، وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي، فمن قَصَر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصّر، وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به؛ فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه، وربما قدم على المصالح المرسلة كلاماً بخلاف النصوص، وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً بناء على أن الشرع لم يرد بها، ففوت واجبات ومستحبات، أو وقع في محظورات ومكروهات، والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة»[٢].

إن العمل بالمصالح المرسلة يفتح آفاقاً واسعة في مجال رعاية البيئة وصيانتها، وذلك في كثير من مستجدات العصر، التي تقتضيها مصالح الناس والكائنات الحية على وجه الأرض، من تنظيمات وترتيبات لا

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١١/ ٣٤٢).
(٢) مجموع الفتاوى (١١/ ٣٤٣-٣٤٤).

تخالـف نصـوص الشريعة، وتسـتوجبها ملاحظة حفـظ البيئة بجميع مكوناتهـا مـن العبـث والتصرفات غير المسـؤولة، التي يترتـب عليها أسوأ النتائج في عاجل حياة الناس وآجلها.

والمقصـود أن كثيراً مـن التصرفات الخاطئة حيـال البيئة ومكوناتها يمكن أن تدل المصالح المرسـلة على منعها، وهي مصالح اعتبرها أهل العلم على اختلاف مذاهبهم وعصورهم، فإنه بالنظر إلى ما يحصل من تدمـير للبيئة وإضرار بها على المسـتوى الفـردي والجماعي، فإنه يمكن اسـتحداث أنظمة وترتيبات تعنى بوقف ذلـك أو التقليل منه، وذلك مـا يمكن اندراجه تحت باب المصالح المرسـلة، بالنظر إلى أنها مصلحة كلية تخدم المجتمعات البشرية بأسرها[1].

وإذا أردنـا الوقوف على كيفية اسـتثمار العمل بالمصالح المرسـلة في المسائل والمستجدات المتعلقة بالبيئة، فيمكن الإشارة إلى شيء من ذلك من خلال الآتي:

١. يسـتند وضـع المحميـات الطبيعيـة، وحمايـة الحيـاة الفطريـة، وإنشـاء الشـبكات الوطنيـة والمحليـة لكافة أنـواع البيئات السـاحلية والبحريـة والجبليـة والصحراوية عـلى المصالح المرسـلة، فلولاة أمور المسـلمين ونوابهم وضع هذه المحميات في أماكـن معينة يرون الحاجة إلى وضعهـا؛ لمـا في ذلك من تحقيق المصالح العامـة، من حماية النباتات والأشـجار من الاسـتنزاف، والمحافظة عليها من الندرة والانقراض، أو حمايـة الحيوانات المعرضة للانقراض بسـبب الصيد الجائر من ذوي النفوس الضعيفة.

٢. أن الأخذ بالمصالح المرسلة يتطلب من ولاة الأمور ونوابهم من السـلطات الإدارية والقضائية والبلدية وأجهزة حماية البيئة ورعايتها،

(١) انظر: المنظور الإسلامي لقضايا البيئة، للدكتور السرياني (ص٢٦٥).

العمل على تحقيق المصالح والمنافع العامة ودفع المفاسد والمضار عن كافة المجتمع، ومن ذلك حماية البيئة ومواردها، والمحافظة عليها وتنميتها، وذلك ما يستدعي أيضاً التطوير المستمر للمعرفة العلمية والمعرفة الفنية بالبيئة الطبيعية، ووسائل المحافظة عليها، وذلك عن طريق الأبحاث والمراقبة العلمية المتواصلة، ونشر المعلومات الدقيقة حيال ذلك على أوسع نطاق ممكن، وتضمينها في خدمات الإرشاد والوعي الاجتماعي والزراعي والاقتصادي، وسائر مناحي الحياة(١).

٣. كذلك منع المصانع من نفث أدخنتها الضارة في الهواء، أو إرسال ما يصدر منها من سوائل مضرة إلى الأنهار والبحار والجداول وسائر موارد المياه، يمكن أن يستند فيه إلى المصالح المرسلة، التي تشهد لها أصول الشريعة العامة الكلية، من مثل قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٨]، وقول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»(٢)، ولا شك أن الأضرار الحاصلة من تساهل كثير من المصانع ونحوها تلحق سائر الناس، بل ويمتد أثرها إلى جميع الكائنات الحية من نباتات وحيوانات وأسماك، وفي ذلك خطورة عظيمة على البيئة، وتعريض توازنها الطبيعي لضرر كبير يصعب تلافيه وعلاجه.

ومما ينبغي أن لا يفوت ذكره أن المقصود بالأذى لا يتوقف عند حدود معينة، وإنما يمتد إلى مجالات بيئية متعددة، تشكل امتداداً

---

(١) انظر: رؤية الدين الإسلامي في الحفاظ على البيئة، للدكتور شحاتة (ص١٠٩).

(٢) رواه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، (٢/ ٧٨٤)، حديث رقم (٢٣٤١). والإمام أحمد في المسند (٥/ ٥٥)، حديث رقم (٢٨٦٥. والدارقطني في السنن (٤/ ٢٢٨). والطبراني في المعجم الأوسط (٤/ ١٢٥)، حديث رقم (٣٧٧٧). والحديث صححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (٢/ ٢٥٨).

لمفهوم الأذى الواسع النطاق وبأنماط جديدة، فلعل القطع والاجتثاث الأهوج للغابات والأشجار ضرب من ضروب الأذى، ولعل التلوث الإشعاعي النابع من سباق التسلح النووي لهو ضرب من ضروب الأذى، ولعل التلوث الكيميائي واسع الانتشار والمترتب على جشع البلدان الصناعية لهو ضرب من ضروب الأذى... وإذا ما أردنا حصر هذه الأشكال ضمن واقعنا المعاش نجده جهداً عصياً علينا، طالما ظهرت وبوتيرة متسارعة أنماطٌ جديدة من أشكال الأذى مصدرها الإنسان، ولكنها ليست بإنسانية في حقيقتها(١).

٤ . كذلك يمكن بواسطة العمل بالمصالح المرسلة تحديد نطاق كثير من التصرفات المتعلقة بالبيئة ومكوناتها، إذا ترتب على ذلك تحقيق المصالح العامة ودفع المضار العامة، كتحديد أوقات للصيد أو أمكنة له، أو منع صيد أنواع من الحيوانات المعرضة للانقراض أو الصيد الجائر، وكذا تحديد أوقات الاحتطاب أو أماكن خاصة به، وتحديد أوقات لصيد الأسماك أو الروبيان ونحوه، لتأخذ الدورات الطبيعية للحياة مجالها.

٥. ويمكن بواسطة المصالح المرسلة إلزام الأفراد والمنشآت والشركات إزالة الأضرار الناشئة عن استعمالاتهم ومشروعاتهم، أو طلب نقلها إلى أماكن أخرى أكثر سلامة وبعداً عن التجمعات السكانية أو المحيطات البيئية المهمة للكائنات والمخلوقات الحية.

٦ . مشروعية منح الحوافز البيئية، وذلك عن طريق تقديم القروض الميسرة أو الهبات للجهات المتعلقة بالبيئة، للتحول إلى تقنيات البيئة النظيفة، وتقديم المساعدات التقنية المؤدية إلى حماية البيئة عن طريق

---

(١) انظر: بحث التدابير الشرعية في المحافظة على البيئة بين النظرية والتطبيق، للدكتور محمد الزغول، (ص٩) ضمن بحوث الدورة التاسعة عشرة، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي.

التشجيع أو شراء المؤسسات الحكومية أو شبه الحكومية منتجات المصانع والمؤسسات التجارية الملتزمة بمبادئ حماية البيئة، فإن المصالح المرسلة كما تدعو إلى دفع المضار عن البيئة، كذلك تدعو في الوقت نفسه إلى كل ما من شأنه جلب المصالح والمنافع للبيئة ومكوناتها.

٧. كذلك يمكن الاستفادة من المصالح المرسلة في وضع الأنظمة والسياسات التي تسهم في الحد من التلوث البيئي بمختلف أنواعه، وذلك عن طريق الآتي[١]:

- ضرورة نشر الثقافة المحافظة على البيئة البشرية والطبيعية، بحيث يعي الناس خطورة التلوث البيئي على الإنسان وجميع الكائنات الحية.
- أهمية الاحتراز واتخاذ جميع التدابير للوقوف أمام المشاريع والفعاليات التي تسهم في إنتاج التلوث البيئي.
- الحرص على الإكثار من حملات التشجير التي لا تحتاج إلى سقي مباشر بالماء، لتكون مصدات طبيعية للهواء المشبع بالتلوث البيئي.
- منع تصريف المياه الحارة والملوثة الناتجة عن المفاعلات النووية أو مراكز التحلية أو توليد الطاقة إلى الآبار والأنهار والبحار.
- سعي مؤسسات حماية البيئة إلى الحد من نسبة التلوث البيئي إلى القدر الطبيعي الذي لا يضر بصحة الإنسان، وذلك بضبط مصادر التلوث مثل إنشاء أجهزة لتنقية الهواء من الغازات والجسيمات، خصوصاً قرب التجمعات السكانية وفي الأماكن العامة، كالمستشفيات والمدارس والدوائر الرسمية.

---

(١) انظر: بحث دور الدولة في حماية البيئة، للدكتور كمال رزيق (ص٩٧) مجلة الباحث، عدد ٥/ ٢٠٠٧.

المطلب الثالث
سد الذرائع ورعاية البيئة

من الأصول الفقهية المقررة عند أكثر أهل العلم قاعدة: (سد الذرائع)، وهي قاعدة عظيمة، لها تطبيقات عديدة متنوعة، سيما في العصر الحاضر، حيث كثرت النوازل، وتعقدت المسائل، وتنوعت الحوادث، وهو أصل معمول به في الاجتهاد في فقه الصحابة والتابعين، وفي المذاهب الفقهية الاجتهادية الأربعة، على تفاوت بينهم في الأخذ به، أو درجة الأخذ، لما يتضمنه من سياسة منهجية حكيمة، لتحقيق مقاصد الشريعة العامة، وتربية الأمة والجماعات والأفراد، وإرساء معالم السيرة والأخلاق نحو تحقيق الغايات الكبرى للأمم والشعوب[١].

ويقصد بسد الذرائع: المنع من أمر جائز لئلا يتوصل به إلى الممنوع[٢]، أو هو: المنع من أمر غير ممنوع لنفسه، قويت التهمة في أدائه إلى أمر محظور[٣]، قال ابن القيم -رحمه الله-: «باب سد الذرائع أحد أرباع التكليف، فإنه أمر ونهي، والأمر نوعان: أحدهما: مقصود لنفسه، والثاني وسيلة إلى المقصود، والنهي نوعان: أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، الثاني ما يكون وسيلة إلى المفسدة، فصار الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين»[٤].

---

(١) انظر: بحث سد الذرائع، للدكتور وهبة الزحيلي (ضمن بحوث الدورة التاسعة، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي). أصول الفقه، للشيخ محمد أبو زهرة (ص٢٨٧).

(٢) انظر: الموافقات (٣/ ٢٥٧).

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٢/ ٥٧)، بحث سد الذرائع، للدكتور أحمد القري (ضمن بحوث الدورة التاسعة، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي).

(٤) إعلام الموقعين (٣/ ١٥٩).

وقد درس مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره التاسع بأبي ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة موضوع سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، وبعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص هذا الموضوع، قرر ما يأتي:

١. سدّ الذرائع أصل من أصول الشريعة الإسلامية، وحقيقته: منع المباحات التي يتوصل بها إلى مفاسد أو محظورات.

٢. سدّ الذرائع لا يقتصر على مواضع الاشتباه والاحتياط، وإنما يشمل كل ما من شأنه التوصل به إلى الحرام.

٣. سدّ الذرائع يقتضي منع الحيل إلى إتيان المحظورات أو إبطال شيء من المطلوبات الشرعية، غير أن الحيلة تفترق عن الذريعة باشتراط وجود القصد في الأولى دون الثانية.

٤. الذرائع أنواع:

الأولى: مجمع على منعها: وهي المنصوص عليها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، أو المؤدية إلى المفسدة قطعاً، أو كثيراً غالباً، سواء أكانت الوسيلة مباحة، أم مندوبة، أم واجبة، ومن هذا النوع العقود التي يظهر منها القصد إلى الوقوع في الحرام بالنص عليه في العقد.

والثانية مجمع على فتحها: وهي التي ترجح فيها المصلحة على المفسدة.

والثالثة مختلف فيها: وهي التصرفات التي ظاهرها الصحة، لكن تكتنفها تهمة التوصل بها إلى باطن محظور، لكثرة قصد ذلك منها.

٥. ضابط إباحة الذريعة: أن يكون إفضاؤها إلى المفسدة نادراً، أو أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته.

وضابط منع الذريعة: أن يكون من شأنها الإفضاء إلى المفسدة لا محالة قطعاً، أو كثيراً، أو أن تكون مفسدة الفعل أرجح مما قد يترتب على الوسيلة من المصلحة(١).

وإذا كان الأصل في اعتبار سد الذرائع النظر إلى مآلات الأفعال، فيأخذ الفعل حكماً يتفق مع ما يؤول إليه، سواء أكان الفاعل يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أو لا يقصده، فإذا كان الفعل يؤدي إلى مطلوب فهو مطلوب، وإن كان لا يؤدي إلا إلى شرّ فهو منهي عنه، حتى ولو كان في الأصل مشروعاً، وذلك أن النظرة إلى هذه المآلات لا يلتفت إلى نية الفاعل وقصده، بل إلى نتيجة ذلك الفعل وثمرته(٢)، وإذا كان الأصل هو ما تقرر فإنه يمكن استثمار ذلك في المنع من كثير من التصرفات التي تنتج شروراً في البيئة ومكوناتها، وإن كانت في الأصل مباحة، أو لم يقصد فاعلها إلحاق الأذى بها أصلاً، بل جاءت تلك الاعتداءات كنتيجة حتمية لذات فعله.

إن الأخذ بقاعدة سد الذرائع يفتح المجال للوقوف على حكم كثير من التصرفات حيال البيئة ومكوناتها، ذلك أن هذه الأحكام التي لا نجد لها دليلاً خاصاً من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ولا لمحلها نظيراً نقيسه عليه، يمكن أن ترجع إلى الحكم بالعدل والعمل بمبدأ سد الذرائع(٣)، وذلك مراعاة للملابسات الطارئة والعوارض المقارنة للنوازل التي لم تكن موجودة وقت التشريع، ولم تتضمن أحكامها الأدلة الخاصة، ولا شك أن الشريعة الإسلامية بحكم شمولها وكمالها تضمنت الأسس الموجهة والقواعد الضابطة لكل جوانب

---

(١) انظر: قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي (ص٢٠٩-٢١٠).
(٢) انظر: أصول الفقه، للشيخ محمد أبو زهرة (ص٢٨٨).
(٣) انظر: بحث البيئة والحفاظ عليها، للدكتور محمد النجيمي، (ص٢٥) ضمن بحوث الدورة التاسعة عشرة، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي.

الحياة، وتظهر أهمية مبدأ سد الذرائع من خلال التدخل الوقائي عند اختلال الموازين والتعسف في استعمال الحق بما يؤدي إلى إيقاع الضرر بالآخرين، سواء عن قصد أوْ لا، فإهمال هذا الأصل يعتبر ظلماً ينذر لا محالة بوقوع نتائج تشتمل على أضرار ناشئة عن الإطلاق في استعمال الحق، رغم مشروعيته في الأصل(١).

وبناء عليه يمكن أن يستثمر هذا الأصل في المنع من الصيد في أوقات معينة أو في موسم التكاثر، أو ما يسمى بتنظيم نشاط الصيد، سواء كان ذلك في البيئة البرية أو البحرية، وإن كان الصيد في أساسه مشروعاً ومباحاً، لكن لما ترتب على فتح ذلك طوال العام إرهاق البيئة الحيوانية أو البحرية والتسبب في انقراض كثير من الأنواع اللازمة للتوازن البيئي، كان المنع ضرورياً للحفاظ على البيئة وعلى موارد الناس مستمرة بلا انقطاع.

ومن ذلك ما تعمل عليه وكالة وزارة الزراعة والمياه لشؤون الثروة السمكية بالمملكة العربية السعودية من القيام بالمحافظة على الثروات السمكية في البحر الأحمر والخليج العربي، قصداً لإنماء الثروة السمكية وخشية من تعرضها للانقراض، وذلك من خلال سنّ الأنظمة التي تنظم عمليات الصيد بطريقة مستديمة، بحيث يستغل المخزون من الأحياء البحرية الاستغلال الأمثل، فأوجدت نظاماً يمكن أن يستند إلى قاعدة سد الذرائع، لمنع صيد بعض الأنواع من الأسماك والروبيان في أوقات معينة من السنة، بناء على نتائج الدراسات التي قامت بها الوزارة، حيث يمنع صيد أسماك الطرادي والناجل من فصيلة الكشر في شهري مايو ويونيو، وكذلك يمنع صيد الروبيان من يناير إلى ٢١

(١) انظر: نظرية التعسف في استعمال الحق، للدكتور الدريني (ص٣١٠)، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، للدكتور السنوسي (ص٢٦١-٢٦٣).

أبريل من كل عام في البحر الأحمر، ومنع صيده من فبراير إلى نهاية يوليو في الخليج العربي، أيضاً يمنع الصيد باستخدام شباك الجرّ القاعي للأسماك والروبيان في بعض المحميات في الخليج العربي والبحر الأحمر، ومن خالف تلك التنظيمات يعاقب حسب اللائحة التنفيذية لنظام صيد وحماية واستثمار الثروات المائية الحية في المياه التابعة للمملكة العربية السعودية[1].

كذلك مما يمكن استناده إلى قاعدة سد الذرائع المنع من عمليات الدفان والتجريف التي تؤثر تأثيراً سلبياً على صغار الأحياء المائية البحرية والساحلية، بشكل عام، وعلى المخزون السمكي بشكل خاص، نظراً إلى أن معظم الأسماك والكائنات البحرية الأخرى تتكاثر قرب السواحل، فدفن المناطق الساحلية بمخلفات المدن لغرض إقامة بعض المشاريع السياحية أو التوسع العمراني يؤدي إلى تدهور البيئة البحرية من جراء تأثير تلك المخلفات وما تحتويه من معادن ثقيلة ومواد هيدروكربونية، وأيضا مواد غير قابلة أو صعبة التحلل، نظراً إلى أن المناطق الساحلية شديدة الحساسية بيئياً[2].

وعليه يمكن أن يقرر أن النتائج المترتبة على التصرفات المباحة في الأصل حيال البيئة لها أهميتها الكبيرة في التأصيل الفقهي، الذي جاء شاملاً ومتكاملاً، حيث يتم إقرار صاحب الحق على تصرفه واستعماله أو عدم إقراره بالنظر إلى ما يؤول إليه ذلك التصرف أو الفعل، وذلك ما يؤدي إلى تقييد كثير من التصرفات التي تستند إلى فكرة التعسف في استعمال الحق، التي تعرفها أيضاً القوانين الوضعية[3].

(١) انظر: صحيفة الجزيرة السعودية، العدد (١٠٠١٣)، عام ١٤٢٠هـ.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر: المنظور الإسلامي لقضايا البيئة، للدكتور السرياني (ص٢٥٨).

المطلب الرابع
مقاصد الشريعة ورعاية البيئة

تعرف مقاصد الشريعة بأنها: هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها[١]، وبعبارة أكثر اختصاراً يمكن أن يقال هي: الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد[٢].

والمقاصد الشرعية تتفاوت مراتبها لتباين آثارها؛ لذا جعلها أهل العلم على أقسام باعتبار المصالح التي جاءت بحفظها أو باعتبار رتبها، واستقر اصطلاحهم على أنها مراتب ثلاث:

الأولى: مقاصد ضرورية: وهي المصالح التي تتضمن حفظ مقصود من الضروريات الخمس التي جاءت بها كل الشرائع، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل، فهي كما يقول الغزالي -رحمه الله- (ت٥٠٥هـ): «تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة ولا شريعة أُريد بها إصلاح الخلق، وقد علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع، لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر»[٣].

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور (ص٥١).

(٢) انظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي (ص٧).

(٣) المستصفى (١/ ٢٩٥).

والمعنى من ضرورية هذه الأصول: «أنها لا بدَّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقِدت لم تُجْرَ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة: فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»(١).

الثانية: مقاصد حاجية: وهي المصالح التي يُفتقر إليها من حيث التَّوْسِعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعَ دخل على المكلَّفين في الجملة الحَرَجُ والمشقةُ؛ ولكنه لا يبلغ مَبْلغ الفساد العادي المُتَوَقَّع في المصالح العامة(٢).

وعليه فهذه المقاصد لم تبلغ فيها الحاجة مبلغ الضرورة بحيث لو فقدت لاختلّ نظام الحياة، وتعطلت المنافع وعدمت الضروريات أو بعضها، بل لو فُقدت لَلَحِقَ الناسَ عنتٌ ومشقةٌ وحرجٌ يشوّشُ عليهم صفو حياتهم، ومن أمثلتها: الرُّخَصُ المخفِّفَة؛ كالفطر زمن وجوب الصيام بسبب المرض أو السفر، ومثل: إباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال(٣).

الثالثة: مقاصد تحسينية: وهي ما يتعلق بالأخذ بما يليق من مَحَاسن العادات، وتَجَنُّب الأحوال المدنِّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويَجْمع ذلك: قسم مكارم الأخلاق، فهي في الحقيقة لا ترجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن تقع موقع التحسين والتزيين(٤).

---

(١) الموافقات، للشاطبي (٢/ ٨).

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي (٢/ ١١).

(٣) انظر: قواعد الأحكام، للعز بن عبدالسلام (٢/ ٦٠)، مقاصد الشريعة الإسلامية، للدكتور اليوبي (ص٣١٧).

(٤) انظر: البرهان، للجويني (٢/ ٩٢٤)، الموافقات، للشاطبي (٢/ ١١)، مقاصد الشريعة، للدكتور اليوبي (ص٣٢٨).

إن مقاصد الشريعة الإسلامية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمجال رعاية البيئة، سواء من خلال بنائها والمحافظة عليها، أو من خلال حمايتها من الاستنزاف أو التلف أو الفساد أو الأضرار التي قد تتعرض لها عن قصد أو لا، ويُلمس ذلك جلياً بالتأمل في كلام أهل العلم حول المقاصد الضرورية بالذات، حيث يقول الشاطبي -رحمه الله- في هذا الصدد: «والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم أركانها ويُثَبِّت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»(١).

ويبين الدكتور القرضاوي -حفظه الله- كيفية استثمار هذا التوجيه في مجال البيئة بقوله: «بهذا أعطانا هذا التوجيه الأصولي طريقين لإصلاح البيئة ورعايتها، طريق إيجابي أو علاجي أو وجودي -بتعبير الشاطبي- وطريق سلبي أو وقائي بتعبير عصرنا... ولا ريب أن حماية البيئة والمحافظة عليها تدخل في الضروريات الخمس كلها، إذا تأملنا الأمر بعمق وتدبر»(٢).

وفي الحقيقة إنه إذا استعرضت المقاصد الخمس الضرورية، يمكن أن يصل المنصف إلى أن مقصد حفظ البيئة يمكن أن يكون مقصداً كلياً داخلاً ضمن كل مقصد منها، ولعل ذلك يتضح جلياً من خلال تفصيل الكلام عن كل مقصد منها على حدة على النحو الآتي(٣):

---

(١) الموافقات، للشاطبي (٢/ ٨).

(٢) رعاية البيئة (ص٤٦-٤٧).

(٣) ذكر ذلك الدكتور القرضاوي في كتابه: رعاية البيئة (ص٤٧-٥١)، والدكتور محمد الألفي في بحثه: البيئة والمحافظة عليها من منظور إسلامي (ص٥-٧) ضمن بحوث الدورة التاسعة عشرة، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي.

أولاً: مقصد حفظ الدين:

يرتبط مقصد حفظ الدين ارتباطاً وثيقاً برعاية البيئة، وعناصرها ومكوناتها، ذلك أن الله تعالى خلقها وسخرها لنفع عباده وأراد لها الاستمرار، وحذر من الاعتداء عليها أو محاولة إفنائها، ودعا إلى شكرها، كما قال الله تعالى: ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ [إبراهيم: ٧]، ولا شك أن شكر هذه النعم يتحقق باستخدامها فيما خلقت له، والحفاظ على توازنها، والحذر من إفسادها أو تغيير طبيعتها.

ومن جهة أخرى فإن الجناية على البيئة ينافي جوهر التدين الحقيقي، ويناقض مهمة الإنسان في الأرض، كما ينافي أيضاً العدل والإحسان اللذين أمر الله بهما في كتابه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ ﴾ [النحل: ٩٠]، وهي تنافي ما أمر الله به عباده من عمارة الأرض وإصلاحها، وما نهى عنه من إفسادها وإتلافها، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ﴾ [الأعراف: ٥٦]، فكان مقصد الدين داعياً بكل ظهور إلى رعاية البيئة والعناية بها[١].

ثم إن رعاية البيئة تدخل ضمن مقصد الدين من حيث إن الحكم بالدين والعمل به ضرورة من ضرورات حفظه، وإن المراد بحفظ الدين أن يؤدي غرضه في الأرض وأن يحكم تصرفات البشر، وذلك من خلال إظهار أحكام الإسلام وشعائره وإقامة حدوده، وجعله مهيمناً على الحياة كلها بما يتناسب مع طبيعة هذا الدين ومقاصده، ومن المعلوم ما يحققه ذلك من حفظ للدين، بترسيخ مفاهيمه في النفوس، وتحقيق مقاصده من جلب المصالح ودرء المفاسد[٢].

---

(١) انظر: رعاية البيئة، للدكتور القرضاوي (ص٤٧-٤٨).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، للدكتور اليوبي (ص١٩٨، ٢١٨).

ثانياً: مقصد حفظ النفس:

جاءت شريعة الإسلام بالمحافظة أشد المحافظة على الأنفس، وشرعت من الأحكام كل ما يكون سبباً في إيجاد النفس وبقائها محفوظة، وما يجلب لها المصالح، ويدفع عنها المفاسد، وذلك حرصاً على صيانتها ورعايتها، ودرء الاعتداء عليها؛ لأنه بتعريض الأنفس للضياع والهلاك يفقد الإنسان المكلف الذي يعبد الله في الأرض، ويقيم شعائر دينه[١].

ومما لا شك فيه أن إفساد البيئة وتلويثها، أو التعرض باستنزاف مواردها، أو التسبب بالإخلال بتوازنها وتكاملها، كل ذلك يعد من الأمور الخطيرة في عصرنا الحاضر التي أضحت تهدد الأنفس البشرية، وهي تتعارض بشكل أساس مع مفهوم مقصد حفظ النفوس في شريعة الإسلام.

وبناء على ما سبق فإنه ينظر من خلال هذا المقصد إلى أسلحة الدمار الشامل التي اخترعها الإنسان باعتبارها جناية عظيمة على البيئة بجميع مكوناتها بما فيها الإنسان نفسه، ويدخل فيها الأسلحة النووية والكيميائية والبيولوجية، فهي بجميع صورها تتنافى مع التصور الإسلامي، الذي لا يبيح الدمار الشامل لمخلوقات الله عز وجل، ولعل أقصى ما يمكن السماح به هو وجود قوة تردع أعداء المسلمين من الاعتداء عليهم[٢].

إن شريعة الإسلام بتوجيهاتها الحكيمة ومقاصدها العظيمة يتكامل فيها الفهم الشامل لكل ما يحقق مصالح الإنسان على الأرض ومصالح

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، للدكتور اليوبي (ص٢٠٩)، مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً، للدكتور محمد بابكر (ص٣١٤-٣١٥).

(٢) انظر: البيئة في الفقه الإسلامي وقاية وتنمية، للشيخ خليل الميس (ص٣٢-٣٣) ضمن بحوث الدورة التاسعة عشرة، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي.

الأجيال المتعاقبة، ولكل ما يحقق أيضاً درء المفاسد ورفعها، وذلك فيما إذا سار الإنسان على الهدي القويم في التعامل مع بيئته ومكوناتها بما فيها من خيرات، وحافظ عليها حتى لا تتأثر حياته وحياة الكائنات بالمفسدات والمنغصات، التي تولد الأضرار والفساد الذي يصعب تلافيه، ويعرض الحياة الإنسانية إلى ما لا تحمد عقباه.

ثالثاً: مقصد حفظ النسل:

حفظ النسل من الركائز الأساسية في الحياة، ومن أسباب عمارة الأرض، وفيه تكمن قوة الأمم، وبه تكون مرهوبة الجانب، عزيزة القدر تحمي أديانها، وتحفظ نفوسها، وتصون أعراضها وأموالها، والإسلام قد عني بحماية النسل ودعا إلى تكثيره ومَنَعَ كُلَّ ما من شأنه أن يقف في طريق سلامته أو إيجاده[(١)].

وتدخل رعاية البيئة والعناية بها ضمن مقصد حفظ النسل من حيث إن الاعتداء على البيئة أو بعض مكوناتها يهدد حياة الأجيال المتعاقبة أو يعرضها للخطر العظيم، الذي قد يصعب تلافيه، فإن بعض التصرفات الخاطئة حيال البيئة لا يظهر أثره مباشرة للجيل الذي أفسد واستنزف الموارد، بل تبقى آثاره تراكمية ومتعاقبة ومتسلسلة، بحيث تشتد وتتفاقم وتصبح ظاهرة خطيرة بعد أجيال عدة، مما يولد لتلك الأجيال مخاطر يصعب عليهم دفعها، ويلقى باللائمة فيها على من سبقهم، وورثهم أسباب تلك الشرور والمفاسد.

إن «من المفاهيم الإسلامية المهمة... تكافل الأجيال الإسلامية بعضها مع بعض، بحيث لا يجوز أن يستأثر جيل بالخير والنعمة على حساب جيل أو أجيال قادمة، كما لا يجوز أن يطغى على حقه، أو يستنفد مصادر رزقه، أو يجور على موارد معيشته، فإن هذا من الظلم

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، للدكتور اليوبي (ص٢٥٦).

الـذي حرمـه الله على عبـاده»[١]، ولعلنا يمكن أن نلحـظ أهمية مراعاة حق الأجيال القادمة في مثل قوله ﷺ: «إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس»[٢].

رابعاً: مقصد حفظ العقل:

إن المقصد العام من التشريع الإسلامي حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحـه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسـان، ويشـمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عملـه وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه[٣].

وحفـظ العقل إنـما كان مطلوباً من الشرع من حيـث إن العقل مناط التكليـف، فيحـرم حينئذ كل ما من شـأنه إدخال الخلـل عليه، وهذا ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً برعاية البيئة والحفاظ على نقائها؛ فإنه ثبت علمياً أن التلوث الإشـعاعي والتلوث الصوتي لهما أثـر خطير ومباشر على خلايا المـخ، وقد يبكر في الإصابة بأمراض تعود على العقل بالضرر والآفات، فمقصـد حفظ العقل يلزم أن نتجنب كل تـصرف حيال البيئة أو بعض عناصرها يعود على الإنسان بالأضرار والآفات في عقله وتفكيره[٤].

خامساً: مقصد حفظ المال:

إن المال من الأسـس المهمة التي تُبنى عليها الحضارات الإنسـانية، وهـو مـن الضروريات التي لا تستقيم المصالح إلا بها، وقد أشـارت

---

(١) انظر: رعاية البيئة، للدكتور القرضاوي (ص٥٠).

(٢) رواه البخـاري في صحيحـه، كتـاب الوصايـا، بـاب أن يـترك ورثته أغنياء خـير من أن يتكففوا الناس (٢/ ٢٨٧)، حديث رقم (٢٧٤٢). ومسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، (ص٧٦٧)، حديث رقم (١٦٢٨).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص٢٧٣).

(٤) انظر: بحث البيئة والمحافظة عليها من منظور إسـلامي، للدكتور الألفي (ص٦) ضمن بحوث الدورة التاسعة عشرة، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي.

النصوص الإسـلامية إلى الأهمية الكبيرة للمال في حياة الإنسان، ويعدّ مـن أبرز ما جـاء في ذلك قول الله تعـالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء: ٥].

وفي عصرنا الحاضر لا يمكن قراءة المتغيرات الاقتصادية بمعزل عن كثير من المؤثرات البيئية، فإنه بات من المؤكد علمياً أن كل واحد منهما يؤثـر ويتأثر بالآخر سـلباً وإيجابـاً، وإذا كان الإنسـان لديه ميل فطري لامتـلاك بعـض ما يوجـد في بيئته؛ فكل فـرد من أفـراد المجتمع أيضاً يشـارك في الوقـت ذاته غيره الانتفاع بأشـياء أخـرى لا تخضع لملكيته الخاصة، كالأنهار وشـواطئ البحـار والغابات ونحوهـا، وقد يحصل الإضرار من قبل كثير من الناس حيال هذه الملكيات العامة، مما يؤدي إلى تدهور خطير في البيئة، يترتب عليه تكاليف مادية لا حصر لها.

إن مقصد حفـظ المال يحتاج إلى وقفة متأنية لعلاقته الوطيدة برعاية البيئـة والحفـاظ عـلى مقدراتها؛ حيـث إن الدراسـات المتعلقـة بكلفة التدهـور البيئي خلصت إلى أن تقدير الكلفـة البيئية الناتجة عن العبث بمكونـات البيئـة يمكن تقديرها من خلال حسـاب التراجع في نوعية حيـاة الناس وتردي نوعية البيئة، مثـل التعرض للأمراض الناتجة عن تلوث البيئة، وكلفة علاج هذه الأمراض جسـدياً ونفسـياً، وسـنوات العمل والحياة التي تتم خسـارتها بسـبب الأمراض، إضافة إلى خسارة قيمـة الخدمات البيئية والموارد (التربة، الميـاه، الهواء، التنوع الحيوي)، وخاصة غير المتجددة منها، وكذلك خسـارة الفرص والميزات البيئية، مثل المعايير الجمالية للمناطق السياحية.

وفي الحقيقـة على الرغم من أن تكاليف تدهور البيئة خفي وصعب التقدير، إلا أنه في كثير من العالم حقيقي وكبير وفي نمو مسـتمر، وعلى سـبيل المثال نجد في العالم العربي أن الموارد الطبيعية تسـتغل بطريقة لا

تضمن استدامتها، مما أدى إلى إعاقة مسيرة التنمية وجهود تقليص الفقر، وقد قدّر -للأسف- البنك الدولي التكلفة الناتجة عن تدهور البيئة في العالم العربي من (٤-٩٪) من الناتج المحلي لبعض الدول العربية، مقارنة بـ (٢٪) لدول منظمة الدول المتطورة اقتصادياً، و(٥٪) لدول أوروبا الشرقية[١].

إن عملية تقدير الكلفة الاقتصادية للتدهور البيئي تتم عبر عدة مراحل، يمكن تلخيصها كما يأتي:

١. التقدير الكمي والرقمي للتدهور البيئي (تلوث الهواء، تلوث المياه، تراجع إنتاجية التربة، ...إلخ)
٢. التقدير الكمي والرقمي لنتائج التدهور البيئي (التأثير السلبي على الصحة بسبب تلوث الهواء والمياه، تغيرات الإنتاج الزراعي بسبب تلوث وتملح التربة، استنزاف الموارد الطبيعية)
٣. تقدير مالي لنتيجة التدهور البيئي (قيمة العلاج، والسنوات الضائعة من العمل بسبب الإصابات المزمنة، إلخ...).

وإذا أردنا الوقوف على حجم مشكلة التلوث البيئي في العالم العربي، وما ينتج عنه من تكاليف مادية لا يمكن تعويضها بسهولة، يمكننا النظر بعين الوجل والترقب إلى دراسة قام بها البنك الدولي حيال ذلك، حيث تم تقسيم قطاعات البيئة إلى ست قطاعات، وهي: المياه، الهواء، التربة، المخلفات، البيئة الساحلية، وكذلك التأثير على البيئة العالمية، وقام البنك الدولي بإجراء سبع دراسات تقويمية في الدول العربية ما بين ٢٠٠٤-٢٠٠٦، ويوضح الجدول الآتي النتائج التراكمية المقارنة لهذه الدراسات[٢]:

(١) انظر: صحيفة الراية القطرية، عدد يوم الخميس ٩/ ٤/ ٢٠٠٩م.
(٢) انظر: مقال: (تقدير كلفة التدهور البيئي في العالم العربي) للأستاذ باتر وردم، من موقع مرصد البيئة الأردني على الإنترنت http: //www.arabenvironment.net/arabic.

الدولة	مجموع كلفة التدهور البيئي (مليون دولار أميركي سنوياً)	نسبة التدهور البيئي من الناتج المحلي الإجمالي
الجزائر	١٦٩٣	٣,٦٪
مصر	٤٢٨٠	٤,٨٪
لبنان	٥٦٥	٣,٤٪
المغرب	١٢٣٠	٣,٧٪
سوريا	٦٢٤	٣,٥٪
تونس	٤٤٠	٢,١٪
الأردن	٢٠٥	٣,١٪

إن هذه النتائج في الحقيقة مفزعة لذوي العقول الراجحة، وهي تكشف بجلاء كيف أن تضييع مقصد حفظ المال الذي دعت إليه الشريعة الإسلامية أدى إلى آثار تراكمية خطيرة للناس وللأجيال اللاحقة.

ونخلص مما سبق كله إلى أن مقاصد الشريعة ترتبط ارتباطاً وثيقاً برعاية البيئة والحفاظ عليها من كل اعتداء عليها، سواء بالاستنزاف أو التلف أو الفساد، وإذا كانت رعاية البيئة والمحافظة عليها تحقق مقاصد الشريعة وضرورياتها الخمس، فإن إفسادها أيضاً بأي شكل من الأشكال يضيع هذه المقاصد ويجني على الضروريات كلها[1]؛ ويؤيد ذلك ما جاء في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦] أن هذا النهي شامل لإيقاع أي فساد في الأرض، أو إدخال لماهيته في الوجود، فيتعلق بجميع أنواعه من إفساد النفوس والأنساب والأموال والعقول والأديان، وأن معنى ﴿بَعۡدَ

(١) انظر: رعاية البيئة، للدكتور القرضاوي (ص٥٢).

إِصۡلَٰحِهَا﴾، أي: بعد أن أصلح الله خلق الأرض على الوجه الملائم لمنافع الخلق ومصالح المكلفين[1].

(١) انظر: البحر المحيط، لأبي حيان (٥/ ٧٠).

المبحث الثاني
رعاية البيئة من خلال التقعيد الفقهي

وفيه تمهيد، وستة مطالب:

تمهيد
في رعاية البيئة من خلال التقعيد الفقهي

أولى الفقهاء على اختلاف مذاهبهم الفقهية عناية كبيرة بعلم القواعد الفقهية، وعنوا بتحرير تلك القواعد وتقريرها، وبيان ما يندرج تحتها من الصور والوقائع، ولا شك أن الضبط والتقعيد في ذاته يغني عن كثير من التفصيلات التي يصعب حصرها، كما أنه يفيد من جهة أخرى إمكانية إلحاق الصور الحادثة بقواعدها وضوابطها، متى ما تحررت وتقررت واتضحت شروطها ومجالات عملها.

وإن من المقرر عند أهل العلم أن للقواعد الفقهية أهمية ظاهرة في ضبط الأمور المنتشرة المتعددة، ونظمها في سلك واحد، مما يمكن المطلع عليها والعامل بها من إدراك الروابط بين الجزئيات المتفرقة، وتصور الصفات الجامعة بينها، ومساعدته على فهم مناهج الفتوى، وحقائق الفقه ومقاصد الفقهاء ومآخذهم(١).

ومما يؤكد ذلك قول القرافي -رحمه الله- في عبارة جامعة مانعة: «من

(١) انظر: القواعد الفقهية، للدكتور يعقوب الباحسين (ص١١٤).

ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات؛ لاندراجها في الكليات»[1].

ولا شك أن كتب الفقه وقواعده ثرية وغنية بما يساعد على استنباط أحكام كثير من التصرفات حيال قضايا البيئة، سواء منها التصرفات والأفعال الإيجابية أو السلبية، لتكون تلك الأحكام المستنبطة مادة خصبة تعين القائمين على شؤون البيئة والمهتمين بها في مجال عملهم، وليتمكنوا من خلال ذلك من معالجة كثير من المشكلات المعاصرة التي تواجههم، نتيجة التطور والتقدم التقني.

وإن من الضروري على المعنيين بهذا الأمر أن يلموا بمعرفة شيء من علم القواعد الفقهية؛ لأن من شأن ذلك أن تتبلور لديهم ملكة يستطيعون بواسطتها إدراج المسائل الجديدة الواقعة أو المتوقعة ضمن هذه القواعد، ومعرفة الحكم الشرعي لها، ومن نافلة القول التأكيد على أن قضايا البيئة ومشكلاتها في تطور مستمر، فكان على هؤلاء وهم في مجال عملهم أو في مجال بثّ الوعي البيئي بين الناس أن يتابعوا أحدث الدراسات والأبحاث في مجال البيئة ورعايتها؛ ليكون ذلك دافعاً إلى تحسين عملهم، والاطلاع من خلال نظرة قواعد الفقه الإسلامي إلى الأحكام المترتبة على هذه التطورات.

وفي مجال البحث هنا يقف الناظر على قواعد فقهية متعددة تخدم قضايا البيئة، ولها علاقة مباشرة بها، وتكشف عن أحكام كثير من التصرفات حيالها، كما قال الدكتور القرضاوي -حفظه الله-: «على أن الفقه لا يتصل بالبيئة بوصفه أحكاماً فقط، بل يتصل بالبيئة اتصالاً وثيقاً بوصفه قواعد كلية كذلك، فمما لا يرتاب فيه فقيهٌ: أن القواعد الفقهية الشهيرة -التي أُلفت فيها كتب كثيرة قديمة

(١) الفروق (١/ ٣).

وحديثة- يدخل كثير منها في أمر البيئة، وينظمها ويحميها، ويوفر لها الرعاية المنشودة»[1].

وتفصيل الكلام عن أبرز القواعد الفقهية التي لها علاقة مباشرة وصريحة في هذا المجال، ودلالتِها على رعاية البيئة والمحافظة على مكوناتها وعناصرها، سيكون في المطالب الآتية.

المطلب الأول
قاعدة: (لا ضرر ولا ضرار)

هذه القاعدة لفظ حديث كريم عن النبي ﷺ، حيث روى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لاضرر ولا ضرار»[2].

والضرر في اللغة ضد النفع، وهو بمعنى إلحاق المكروه والأذى بالآخرين[3]، واختلف في الفرق بين الضرر والضرار، فذهب بعض أهل العلم إلى كونهما بمعنى واحد، وأن تكرارهما في لفظ الحديث من باب التأكيد، فالثانية توكيد للأولى، والمشهور المترجح أن بينهما فرقاً دقيقاً؛ نظراً إلى أن التأسيس أولى من التأكيد، وقد قال بعض العلماء إن الضرر إلحاق الإنسان مفسدة بغيره بحيث ينتفع هو بذلك الإلحاق، وأما الضرار فهو إلحاق الإنسان مفسدة بغيره بحيث لا ينتفع هو بذلك الإلحاق، وقال آخرون: إن الضرر اسم، والضرار مصدر، فالمصدر الذي هو الضرار يشير إلى فعل الضرر والوقوع فيه، والاسم الذي هو الضرر يشير إلى ما يوصل إلى فعل الضرر الوقوع فيه ويكون وسيلة إليه، وعليه فيكون النهي في الحديث شاملاً ارتكاب الضرر وارتكاب

(١) رعاية البيئة (ص٣٩-٤٠).
(٢) تم تخريجه سابقاً.
(٣) انظر: القاموس المحيط (٢/ ١٠٧).

وسيلته، وقالت طائفة: إن الضرر إلحاق الإنسان مفسدة بغيره ابتداء، وأما الضرار فهو إلحاق الإنسان مفسدة بمن أضرَّ به على سبيل المجازاة على وجه غير جائز، ولعل أحسن هذه الأقوال القول الثالث، وذلك باعتبار أن لفظ (الضرار) مصدر قياسي على وزن (فعال)، وهو يدل على المشاركة بين اثنين فأكثر(١).

ومعنى القاعدة: أنه لا يجوز في شريعة الإسلام الإضرار بالآخرين ابتداءً؛ لأن الضرر ظلم، والظلم ممنوع، كما لا يجوز مقابله الضرر بمثله، فليس لأحد أن يلحق ضرراً بغيره، وإذا وقع الضرر فلا بدّ أن يزال، وقد سيقت القاعدة بأسلوب نفي الجنس ليكون أبلغ في النهي والزجر؛ لأنه من المعلوم قطعاً أن النفي الوارد فيها ليس لنفي الوقوع، لكون الضرر والضرار يقعان كثيراً في حياة الناس، وإنما المقصود به نفي الجواز، ويترتب على ذلك تحريم إيقاع الضرر بجميع أنواعه؛ ضرورة أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، وعليه فيحرم الإضرار بكل مخلوق ابتداء، أو على سبيل المجازاة، وكذلك يحرم الضرر مطلقاً من حيث الخصوص والعموم، وكذلك يحرم الإضرار الحسي والمعنوي، فكل ذلك داخل بحكم العموم ضمن مفهوم القاعدة(٢).

إن هذه القاعدة لها أهمية كبيرة في الفقه الإسلامي، نظراً إلى كثرة الفروع المندرجة تحتها، وهذا ما نبه إليه جلال الدين السيوطي -رحمه الله- (ت ٩١١هـ) بقوله: «اعلم أن هذه القاعدة ينبني عليها كثير من أبواب الفقه»(٣).

---

(١) انظر: جامع العلوم والحكم (٣/ ٩١١)، شرح القواعد الفقهية، للزرقا (ص١١٣).

(٢) انظر: جامع العلوم والحكم، (٣/ ٩١١)، شرح القواعد الفقهية، للزرقاص١٦٥)، موسوعة القواعد الفقهية، للدكتور البورنو، القسم الثامن (ص٨٧٣-٨٧٤).

(٣) الأشباه والنظائر (ص٨٤).

وللقاعـدة أهميـة كبـيرة لا تخفى في مجـال رعاية البيئـة وحمايتها من التلـوث[(١)]، وعلاقتها بحماية البيئة واضحة؛ فكل ما يترتب عليه ضرر بمكونـات البيئة مـن تربة وماء ونبـات وحيوان وهـواء ممنوع شرعاً، وكل ما يؤدي إلى اختلال في التوازن البيئي ممنوع شرعاً[(٢)].

وفي الحقيقة تظهر أهمية القاعدة في إرساء المفاهيم البيئية السليمة من خـلال تصور مـدى ما يمكن أن تعالجه من قضايا ومشـكلات، وهذا مـا يقف بنا على مدى شـمولية نظـرة الشريعة الإسـلامية وقواعدها، وحرصهـا عـلى إبعـاد كل أذى أو ضرر يمكـن أن يلحـق الأفـراد أو الجماعات أو الأمم، سـواء كان ذلك الضرر في أجسـامهم أو مواقعهم أو في محيطهم، مما هو مشهور اليوم بتلوث البيئة وعدم صلاحيتها لحياة طيبة، تحفظ على الإنسان دينه وصحته وسلامته في جميع الأحوال[(٣)].

ومن المقرر علمياً وبيئياً أن كثيراً من أنشـطة الإنسـان اليومية سواء في المجـال المنـزلي أو الزراعي أو الصناعي تسـبب أضراراً بالغة بالبيئة ومكوناتهـا، وذلـك ما يؤكـد ضرورة اتخاذ كافة الإجـراءات الوقائية الحازمة التي تحمى الإنسان من وجود خطر حقيقي يهدد حياته وحياة جميع الكائنات على سطح الأرض.

وإن هـذه التصرفـات المخلّـة بالتـوازن البيئـي تعـد ضرراً لا مجال لإنـكاره، أو إنـكار آثاره المدمرة، والقاعدة تفيـد أن الضرر والإضرار ممنوعـان في شريعـة الإسـلام، فكانـت هـذه التصرفـات وأمثالها غير مأذون بها في ضوء توجيهات الشرع الحنيف.

---

(١) انظر: حماية البيئة المائية النباتية من التلوث، للدكتور الدريويش (ص٤١).

(٢) انظر: بحث البيئة والمحافظة عليها من منظور إسـلامي، للدكتور الألفي (ص٩) ضمن بحوث الدورة التاسعة عشرة، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي.

(٣) انظر: البيئة والبعد الإسلامي، للدكتور السرطاوي (ص ١٢٨، ١٣٥).

وعليه يمكن أن يستنتج أن وضع الأنظمة التي تحد من التلوث الضار بالبيئة يمكن أن يستند فيما يستند إليه إلى القاعدة الفقهية: (لا ضرر ولا ضرار)، كأنظمة حماية البيئة وتنميتها، والوقاية من الإشعاعات، والمواصفات الخاصة بالوقود الخالي من الرصاص، والمواصفات الخاصة بالنظافة العامة والإدارة السليمة للنفايات وتدويرها، وما يتعلق بجودة ونوعية الهواء في البيئة الخارجية والهواء الداخلي، وبتقويم الأثر البيئي لجميع المشاريع والمنشآت، سواء الصناعية أو الزراعية أو التجارية وغيرها، وتقدير الحدود المسموح بها من الانبعاثات الغازية وغير الغازية كالغبار والأتربة والأبخرة وغيرها.

كذلك الحال مع كثير من الأنظمة المتعلقة بالرقابة على المنشآت الصناعية والزراعية وأية مصادر أخرى للتلوث، وإلزام تلك المنشآت والمصادر باتباع أساليب ونظم الإنتاج النظيف، وعدم السماح بتسرب ملوثات الهواء للبيئة المحيطة بما يتعدى الحدود المسموح بها علمياً وعملياً، أو الرقابة على المواد المستنزفة لطبقة الأوزون، وكذلك التخلص السليم من النفايات الصلبة والسائلة، وبالتالي الحدّ من الانبعاثات الغازية الضارة التي قد تنجم عن دفن النفايات أو حرقها أو معالجتها وإعادة تدويرها، وكذلك التقليل من استخدام مبيدات الآفات في الأغراض الزراعية، وفي مكافحة الحشرات والقوارض في المناطق السكنية، والإلزام باستخدام بدائل أقل ضرراً على الصحة العامة والبيئة[1].

إن العمل بهذه القاعدة أيضاً عام لتصرفات الأفراد نحو الإضرار بالبيئة أو بعض عناصرها، فهي تمنع التصرفات الخاطئة من قبلهم، كالتساهل في التخلص من القمامات المنزلية بإلقائها في مياه الجداول

---

(١) انظر: مقال: (ملوثات الهواء في البيئة الداخلية والخارجية وسبل الحد أو التقليل منها)، للدكتور عبدالله أبو رويضة، على موقع الانترنت: http: //www.greenline.com.kw/ Reports/023.asp.

والأنهار والبحار دون حسيب ولا رقيب، بل للأسف تتم هذه العملية أو بعض أنواعها على الصعيد الرسمي في بعض الدول النامية، التي ما زالت تفتقر إلى وسائل علمية لمعالجة التخلص من النفايات(١).

ولا شك أن وضع الأنظمة المتعلقة بذلك قد تحدّ كثيراً من التصرفات التي يرغبها الأفراد أو أصحاب المنشآت والمزارع والمصانع ونحوها، ويرون فيها تقييداً لحريتهم أو تضييقاً لمجال عملهم ورزقهم، إلا أن الأضرار الناتجة عن إطلاق أيديهم في التصرفات الخالية من القيود والأنظمة أشدّ وأكثر ضرراً عليهم أنفسهم في مستقبل الأيام، وعلى أجيالهم اللاحقة، بل وعلى بيئتهم التي يستفيدون منها ويأخذون منها مصادر رزقهم.

المطلب الثاني

قاعدة: (يدفع الضرر بقدر الإمكان)

معنى هذه القاعدة أن الشريعة الإسلامية تقرر دفع الضرر قبل وقوعه، وذلك هو الأصل، وكذلك منع الضرر أثناء وقوعه، وذلك بمدافعته، وعدم الاستسلام له، فالقاعدة تلفت إلى أن الضرر قد يكون واقعاً أو متوقعاً، فإذا كان واقعاً وجبت إزالته، وإذا كان متوقعاً وجب دفعه، فإن أمكن ذلك بدون ضرر أصلاً فهو المطلوب والمراد، وإلا فإنه لا يتوقف بل يدفع بالقدر الممكن؛ وذلك لأن التكليف الشرعي قائم على حسب القدرة والاستطاعة، وقد عبر بعض أهل العلم عن هذه القاعدة بقولهم: «الضرر مدفوع في الشرع، والضرر مدفوع بقدر الإمكان»(٢).

---

(١) انظر: المنظور الإسلامي لقضايا البيئة، للدكتور السرياني (ص ١٢١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٨/ ٢٩١)، شرح القواعد الفقهية، للزرقا (ص١٥٣)، موسوعة القواعد الفقهية، للدكتور البورنو، القسم السادس (ص٢٥٩).

وفي الحقيقة تعد هذه القاعدة فرعاً من القاعدة الكبرى السابقة «لا ضرر ولا ضرار»، ومما يدل عليها قول الله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن: ١٦]، وقول النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[(١)]، ووجه الاستدلال من ذلك: أن دفع الضرر قبل وقوعه أو رفعه بعد وقوعه من قبيل امتثال أمر الله، لأنه ثبت النهي عن إيقاع الضرر، فتكون إزالته واجبة، والواجب معلق بالاستطاعة، فليزم دفع الضرر أو رفعه بحسب الإمكان.

ولا شك أن دفع الضرر الذي تقرره القاعدة يستلزم الحيلولة دون وقوع الضرر على البيئة باتخاذ كافة الإجراءات والاحتياطات الكفيلة بالوقاية منه، سواء كانت عن طريق الجانب السلبي بالامتناع عن أفعال قد تؤدي إلى الضرر، أو الإيجابي بالقيام بأفعال تؤدي إلى الحيلولة دون وقوع الضرر، وإنه إذا أُدركت هذه القاعدة على وجهها الصحيح فإنها تُعدّ مبدأ أساساً للوقاية من الملوثات قبل وقوعها، ويندرج تحت هذا الفهم من الوقاية أهمية دراسة مسببات جميع الملوثات وعوامل خطورتها، كما يشمل أيضاً اتخاذ الإجراءات المناسبة للتحكم في هذه المسببات وعوامل خطورتها قبل أن تستفحل.

وإذا أُريد الوقوف على كيفية استثمار هذه القاعدة الشرعية في المسائل المتعلقة بالبيئة، فيمكن الإشارة إلى شيء من ذلك من خلال الآتي:

- ذكر الفقهاء أنه إذا أنشأ أحد كنيفاً أو بالوعة قرب بئر أو قرب مسيل ماء بحيث تصل النجاسة إلى الماء، وأفسد ماء تلك البئر

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ (٤/ ٣٦١). ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، (ص٦٠٨).

أو المسيل، فيدفع الضرر، وذلك بترصين الكنيف أو البالوعة بالكلس والإسمنت وغيره من لوازم البناء، فإذا كان غير ممكن دفع ضرر الكنيف أو البالوعة بوجه ما، وكان غير ممكن دفع الضرر بصورة غير الردم، فيردم الكنيف أو البالوعة، أما إذا كان الكنيف أو البالوعة المنشآن قرب بئر ماء أو مسيل ماء لا تصل أقذارهما إلى الماء، وليس في ذلك ضرر فاحش، فلا يرفعان[١].

وفي الحقيقة إن هذا التطبيق الفقهي يمكن أن يستند إليه في المنع من كثير من الأضرار المتعلقة بالبيئة الناشئة عن تصرفات الأفراد أو المصانع والمنشآت، فإذا وضعت مخازن أو آبار في الأرض تملأ بالزيوت والمخلفات الصناعية، فإن العمل بهذه القاعدة يحتم اتخاذ كافة الإجراءات اللازمة للتحوط من آثارها المدمرة نحو البيئة ومصادر المياه.

- من التطبيقات القضائية المعاصرة في المملكة العربية السعودية المتعلقة بمنع صور الإضرار بالبيئة والمستفيدين منها، الحكم الصادر عن ديوان المظالم ذي الرقم (٦/ د/ ف/ ٣٥) لعام ١٤١٥هـ، والقاضي بإلغاء قرار المجمع القروي بمنطقة ما، الذي تضمن تحديد موقع مرمى نفايات أعلى الوادي لبلدة تابعة؛ وذلك لما يسببه من ضرر لأهالي تلك البلدة، حيث إنه يصب في البئر الوحيدة التي يشربون منها ويتسبب في تلويثها، والضرر يزال حسب الإمكان[٢].
- ضرورة إبعاد مصانع الأسمنت ونقلها عن الأماكن القريبة من السكان إلى أماكن نائية عن العمران، وعلى هذه المصانع تحمل

(١) انظر: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، المادة (١١١٢)، (٣/ ٢٢٩).

(٢) انظر: جهود القضاء السعودي في إنماء الفقه البيئي، للشيخ آل خنين (بحث منشور في العدد السابع والعشرين من المجلة العربية للفقه والقضاء).

كافة تكاليف النقل وتطهير المكان الذي خلفوه، وإن كان لا يعدّ ذلك في الحقيقة علاجاً جذرياً للمشكلات البيئية المترتبة على هذه المصانع، لأنها ستظل تطلق سمومها الملوثة للهواء، الذي يمكن أن ينتقل إلى أجواء المناطق السكانية تحت بعض الظروف الجوية، إلا أن هذا الإجراء يعدّ في الوقت الحالي أنسب الإجراءات دفعاً للضرر المترتب عليها قدر الإمكان(١).

وكذلك فإن هذا الإجراء يصح اتخاذه مع سائر المصانع التي يترتب على وجودها قرب التجمعات السكانية أخطار بيئية، كمصانع الخرسانة والطوب والحديد والفحم، التي تسبب أضراراً بيئية يصعب حصرها، خصوصاً مع وجود العوادم والمواد الكيميائية.

- مشروعية سنّ التعزيرات المناسبة في حق كل من اعتدى على البيئة أو المحميات الطبيعية؛ وذلك لأن في وضعها نوع تحرز عن كثير من الممارسات غير المسؤولة من قبل الأفراد أو المؤسسات وحثاً على التنبه لخطورة التعامل الجائر مع البيئة، مما يؤدي إلى دفع الضرر عن البيئة والمستفيدين منها، والقاعدة تقرر أن الضرر يدفع بقدر الإمكان.
- كذلك إزالة آثار الضرر المترتبة على البيئة أو مكوناتها عن طريق التعويضات المشروعة التي تجعل الضرر كأن لم يكن، أو تخفف آثاره إلى أقصى حد ممكن.
- إذا تعذر نقل النفايات المنزلية إلى مناطق غير مأهولة بالسكان، وأريد حرقها للتخلص منها، فيمكن أن يجرى ذلك في المناطق البعيدة نسبياً ذات التعدد السكاني الأقل، بدلاً من حرقها

(١) انظر: الإسلام وحماية البيئة من التلوث، للدكتور حسين غانم (ص٢٤٩).

في المناطق ذات الكثافة السكانية العالية، وذلك دفعاً للضرر المترتب على النفايات قدر الإمكان[1].

المطلب الثالث

قاعدة: (يُتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)

المقصود بهذه القاعدة الفقهية: أنه إذا تعارض في أمر ما ضرران محقّقان، إلا أنهما متفاوتان بالنسبة إلى من يلحقه الضرر، بحيث كان أحدهما يقع خاصاً على شخص أو طائفة قليلة، والآخر عاماً يقع على عموم الناس، ولا مجال لتفاديهما معاً، فإن الشريعة الإسلامية تغلّب ما فيه ضرر عام فيجتنب أو يزال، ولو حصل في سبيل ذلك ارتكاب ضرر خاص؛ لأنه يُتحمل في سبيل دفع الضرر العام[2].

وهذه القاعدة أيضاً متفرعة عن القاعدة الكبرى: (لا ضرر ولا ضرار)، وذلك باعتبار أن نفي الضرر يفيد إزالته بعد وقوعه على وجه لا تقع فيه المضارة، فإذا تعارض ضرران فإننا نلجأ إلى الترجيح بينهما بالنظر إلى تعلقهما بجماعة أو بشخص، وعليه فالضرر العام أشد من الضرر الخاص ولذا يدفع بقدر الإمكان، ولو ترتب عليه حصول ضرر خاص، ويستدل على هذه القاعدة بالقاعدة الكبرى: (لا ضرر ولا ضرار)؛ نظراً إلى أنها نص حديث عن النبي ﷺ، كما سبق بيانه.

وفي الحقيقة إن هذه القاعدة ترجع إلى تحكيم المصالح والمفاسد في دفع الضرر، فهي تقرر أن الضرر الخاص ينبغي تحمله في سبيل دفع

---

(١) انظر: منهج الإسلام في الحفاظ على البيئة من التلوث، للدكتور عدنان الصمادي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة السابعة عشرة، العدد الحادي والخمسون، (ص ٣٣١).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر، لابن نجيم (ص٩٦)، شرح القواعد الفقهية، للزرقا (ص١٩٧)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الأربعة، للدكتور محمد الزحيلي (١/ ٢٣٥).

الضرر العام؛ لأن المصلحة الكلية العائدة إلى عموم الناس أهم في رعايتها من المصلحة الجزئية الخاصة، وإذا تأملنا كثيراً من القضايا المتعلقة بالبيئة نجد أنها تقع في قلب المعركة الدائرة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، ذلك أن المصلحة الخاصة يمكن أن تكون مصلحة شخص أو مصلحة شركة أو مصلحة دولة، وكذا المصلحة العامة يمكن أن تكون مصلحة مجتمع أو مصلحة أمة أو مصلحة الإنسانية ككل، وإنما يحدث تلوث البيئة أو الإضرار بها أو الإخلال بتوازنها في الغالب عندما ينظر الإنسان بأنانيته إلى مصلحته الخاصة، ويغلّبها على المصلحة العامة أو مصلحة الآخرين، وهذا ما ترمي القاعدة إلى دفعه وعلاجه.

إن تطبيقات هذه القاعدة الشرعية في المسائل المتعلقة بالبيئة كثيرة متعددة، ويمكن الإشارة إلى شيء من ذلك من خلال الآتي:

- ما ذكره أهل العلم من جواز عزل المريض مرضاً معدياً -أي: الحجر الصحي-؛ وذلك نظراً إلى أن ضرر المريض بالعزل يمكن أن يتحمل في جانب دفع الضرر الناتج عن تركه يخالط المجتمع، حيث يمكن أن يتسبب ذلك في تفشي الوباء في عموم الناس[(١)].
- كذلك قيد الفقهاء رحمهم الله استعمال حق المالك في إقامة فرن خبز في سوق البزازين (أي: باعة الأقمشة)[(٢)]؛ حتى لا يتسبب الشرر الناتج من الفرن في احتراق المنتجات الحريرية المعروضة في السوق، ويمكن أن يلحق بذلك في القضايا المعاصرة منع إقامة مصانع الأسمنت مثلا وسط التجمعات السكانية، وذلك

(١) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم (١٤/ ٢٣١)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن القيم (ص٢٨٤)، تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، للرفاعي (ص٨٧).

(٢) انظر: غمز عيون البصائر على الأشباه والنظائر، للحموي (١/ ٢٨٢).

دفعاً للضرر الذي يعود على الساكنين[1]، وإن كان في ذلك ضرر محقق على أصحاب هذه الصناعات، إلا أن الضرر اللاحق بهم يعدّ ضرراً خاصاً يمكن تحمله في سبيل دفع الضرر العام الذي يلحق عموم الناس.

- ومما يمكن إلحاقه بهذه القاعدة أيضاً منع السيارات ذات الدخان الأسود الضار الناتج عن خراب في المحرك، أو عدم الاحتراق الكامل في غرفة الاحتراق، وضرورة ملاحقة أصحابها وفرض إصلاحها عليهم، أو منعهم نهائياً، مع ضرورة النظر في إمكانية فرض العقوبات اللازمة على المتهاونين أو الذين لا يأخذون الأمر على محمل الجد، خاصة وأن السيارات لا يمكن حصر سيرها في المناطق الخالية من الناس، كما هو الشأن في المصانع والمنشآت[2]، فهنا وإن حصل ضرر على مالكي تلك السيارات إلا أنه ضرر خاص يتحمل في سبيل دفع الضرر العام اللاحق على الناس.

- من التطبيقات القضائية المعاصرة في المملكة العربية السعودية المتعلقة بمنع صور الإضرار بالبيئة اللاحقة لعموم الناس: ما حكمت به المحكمة الكبرى بالرياض، المؤيد من محكمة التمييز، ومن مجلس القضاء الأعلى بهيئته الدائمة في ١٠/ ٨/ ١٤٢١هـ، والقاضي بالحكم على بلدية منطقة ما برفع يدها عن موقع معين تعتزم توزيعه سكناً؛ لأن هذا الموقع يتخذه أهالي تلك المنطقة مرعى لدوابهم ومصدراً لمياه شربهم وسقيا مواشيهم، وقد استندت المحكمة في قرارها على أن توزيع المخطط سوف يقتصر على أناس معينين، في

(١) انظر: الإسلام وحماية البيئة، للدكتور محمود العادلي (مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، الرياض، العدد (٢٣)، السنة السادسة، (ص٣٤).

(٢) انظر: البيئة والبعد الإسلامي، للدكتور السرطاوي (ص ١٣٠).

حين أن حق الانتفاع به للرعي والاحتطاب والسقيا حق عام لجميع الأهالي، والمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة[1].

- كذلك من هذه التطبيقات القضائية: ما حكمت به محكمة الطائف، المؤيد من محكمة التمييز بمكة المكرمة، ومن الهيئة الدائمة بمجلس القضاء الأعلى في ٢٤/ ٥/ ١٤١٩هـ، القاضي بإزالة مشروع دواجن في حي صار آهلاً بالسكان، يتضررون من الروائح الكريهة وانتشار الحشرات وآثار المبيدات الحشرية، ولم يلتفت الحكم إلى ادعاء صاحب المشروع بأنه ملتزم بعدم الإضرار بهم بإزالة الروائح، وقد استند الحكم المذكور إلى قاعدة: (يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام)، ونص الحكم على أنه: «لا شك في أن ما يلحق الأهالي من ضرر عام يتعلق بالصحة العامة للمواطنين لا يقارن بما قد يحصل للمدعي (صاحب المشروع) من ضرر يتمثل فيما يفوته من ربح، نتيجة لإغلاق تلك الحظائر»[2].

المطلب الرابع

قاعدة: (درء المفاسد أولى من جلب المصالح)

المراد بهذه القاعدة عند أهل العلم: أنه إذا تعارض عند الإنسان مفسدة ومصلحة في أمر من أمور دينه أو دنياه، فإن الأصل في حقه أن يدفع المفسدة ويدرأها، وذلك مقدم على طلب تحصيل المصلحة؛ نظراً إلى عناية الشرع بترك المفاسد، لما يترتب عليها من الأضرار والشرور[3].

---

(١) انظر: جهود القضاء السعودي في إنماء الفقه البيئي، للشيخ آل خنين (بحث منشور في العدد السابع والعشرين من المجلة العربية للفقه والقضاء).

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي (ص١٧٩)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم (ص٩٩)، درر الحكام (١/ ٣٧)، شرح القواعد الفقهية، للزرقا (ص٢٠٥).

ويجدر التنبيه إلى أن هذه القاعدة تمثل مبدأ الوقاية خير من العلاج، من حيث إن المصالح والمفاسد المحكوم عليهما فيها لم تقع بعد لمن أراد العمل بها، ولهذا جاء التأكيد فيها على دفع المفاسد لا رفعها إشارة إلى توقعها، وكذا بالنسبة إلى جلب المصالح لا المحافظة عليها.

وقد عدّ كثير من أهل العلم هذه القاعدة ضمن القواعد المندرجة تحت القاعدة الكبرى: (لا ضرر ولا ضرار)، وذلك من جهة أن المفسدة التي يراد دفعها يمكن عدها نوعاً من الضرر، فيشرع دفعها لتحصيل السلامة من الضرر، والضرر منفي في الشريعة، فكانت القاعدة محل البحث تطبيقاً للقاعدة الكبرى وأخص منها؛ لكونها مبينة لكيفية العمل في بعض صور الضرر(١).

ومن الأدلة على القاعدة من القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]، ووجه الاستدلال من الآية: أن الله حرم الخمر والميسر على الناس مع ما فيهما من المنافع، كحصول الربح ونحوه؛ وذلك دفعاً للمفاسد المترتبة عليهما من ذهاب العقل والمال والمخاصمة والمشاتمة وقول الفحش والزور وغير ذلك، مما يدل على صحة تقديم دفع المفاسد على جلب المنافع(٢).

ومن السنة النبوية الكريمة ما ثبت من حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال لها: «يا عائشة، لولا أن قومك حديث عهد بجاهلية لأمرت بالبيت فهدم، فأدخلت فيه ما أخرج منه، وألزقته بالأرض، وجعلت له بابين باباً شرقياً وباباً غربياً، فبلغت به أساس إبراهيم»(٣)، قال الإمام النووي:

(١) انظر: الأشباه والنظائر، لابن السبكي (١/ ١٠٥)، الأشباه والنظائر، للسيوطي (ص١٧٨).

(٢) انظر: قواعد الأحكام (١/ ٩٨)، الجامع لأحكام القرآن (٣/ ٥٥، ٥٧، ٦٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها (٢/ ٥٧٤). ومسلم

«في هذا الحديث دليل لقواعد من الأحكام، منها: إذا تعارضت المصالح، أو تعارضت مصلحة ومفسدة، وتعذر الجمع بين فعل المصلحة وترك المفسدة، بُدِئ بالأهم؛ لأن النبي ﷺ أخبر أن نقض الكعبة وردها إلى ما كانت عليه من قواعد إبراهيم ﷺ مصلحة، ولكن تعارضه مفسدة أعظم منه، وهي خوف فتنة بعض من أسلم قريباً، وذلك لما كانوا يعتقدونه من فضل الكعبة، فيرون تغييرها عظيماً، فتركها ﷺ»[1].

ومن خلال النظر في كلام أهل العلم حول القاعدة يلحظ أن دفع المفاسد عام يراد به دفع المضار والشرور والسيئات والمنكرات عن الإنسان الدينية منها والدنيوية، وكذلك جلب المصالح عام يراد به تحصيل المنافع والحسنات والخيرات والمسار للإنسان، الدينية منها والدنيوية، ولذلك يقول العز بن عبدالسلام -رحمه الله- (ت٦٦٠هـ): «ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد»[2].

إن احتياج المعنيين بالبيئة والقائمين عليها إلى الفقه البيئي ضرورة لا يمكن أن يُستغنى عنها، وشريعة الإسلام -والحمد لله- ليست بمعزل عن واقع المسلمين وتلبية حاجاتهم وتحقيق مصالحهم ودفع المفاسد عنهم، وقد جاءت قاعدة: (درء المفاسد أولى من جلب المصالح) ليُعمل بها عندما يكون التدخل المقترح في المجال البيئي له مصالح جانبية، لكنه في الوقت ذاته يتضمن حصول مفاسد تقابلها، فإذا كانت المصلحة المترتبة عليه أرجح من المفسدة فهنا يقدم السعي

في صحيحه، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها (٢/ ٩٦٩).

(١) شرح صحيح مسلم (٩/ ٨٩).

(٢) قواعد الأحكام (١/ ٥).

وراء تحقيق المصلحة، وإذا كانت المفسدة أعظم قدم دفعها، أما عندما يكون الموجود تداخلات بيئية تتعارض فيها المصالح والمفاسد، فإن الالتجاء إلى القاعدة يسعف بتقديم دفع المفاسد على جلب المصالح.

وبالنظر إلى تطبيقات هذه القاعدة الشرعية في المسائل المتعلقة بالبيئة نجد أنها كثيرة ومتعددة، ويمكن الإشارة إلى شيء منها من خلال الآتي:

- المبيدات الحشرية مادة مُعَدَّة لقتل الحشرات، وتُسمى مبيدات الحشرات أحياناً مبيدات الآفات، ولا شك أن الحشرات تسبب في جميع أنحاء العالم أضراراً بالغة بالمحاصيل الزراعية والثروة الحيوانية، كما تسبب أيضاً أضراراً للإنسان بنقلها للأمراض، فهناك مصالح ظاهرة في استعمال المبيدات للقضاء عليها، وعلى الرغم من الدور الإيجابي الذي تؤديه هذه المبيدات في حماية الثروة الزراعية من الحشرات والآفات الزراعية، إلا أنها تفتك بالبيئة أيضاً من خلال تلويث الماء والتربة والهواء والغذاء بدرجات متفاوتة، وأيضاً فإنه كما تقتل المبيداتُ الحشرات الضارة فإنها تقتل في الوقت ذاته الحشراتِ النافعة، وطيورَ الحقل التي تتغذى عادة على الديدان والحشرات، كما تمتص النباتات كميات متفاوتة من مبيدات الحشرات، فتنتقل بعض آثارها الضارة إلى الحيوانات التي تتغذى عليها، وقد تنتقل إلى جسم الإنسان مباشرة إذا أكل فواكه وخضروات وحبوباً ملوثة بالمبيدات، كذلك عندما تصل هذه المبيدات إلى المياه السطحية والأنهار فإنها تلوثها وتغيّر نظامها البيئي[1]، ولذلك كله فإنه عملاً بقاعدة:

---

(١) انظر: تلوث البيئة مشكلة العصر، للدكتور محمد عامر والدكتور مصطفى سليمان (ص٢٦٨)، الإسلام وحماية البيئة من التلوث، للدكتور حسين غانم (ص٤٧)، المنظور الإسلامي لقضايا البيئة، للدكتور السرياني (ص٩١).

(درء المفاسد أولى من جلب المصالح) يلزم الإيقاف الفوري لإنتاج هذه المبيدات الحشرية واستخدامها، والبحث عن وسائل أخرى أكثر أماناً لمكافحة الحشرات الزراعية[١].

- كذلك إذا ترتب على أي استغلالٍ لبعض موارد البيئة من أجل تحقيق منفعة ذاتية ومؤقتة الإضرارُ الكبير بهذه الموارد وإفسادها، أو ترتب عليه التسببُ في استنزافها، فإنه لا بدّ من منعه؛ إذ إن منع الضرر والفساد يجب أن يقدم على أي منفعة عند استغلال البيئة[٢].

- كذلك من التطبيقات القضائية المعاصرة في المملكة العربية السعودية المتعلقة بمنع صور الإضرار بالبيئة التي يترتب عليها من الفساد ما هو أجدر بالدفع من المصالح المتحققة: ما سبق ذكره في المطلب السابق من حكم المحكمة الكبرى بالرياض بلدية منطقة ما برفع يدها عن موقع معين تعتزم توزيعه سكناً؛ واستند قرار المحكمة فيما استند إليه على قاعدة: (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح) من حيث إن توزيع المخطط سوف يحقق المصلحة لطائفة من الناس، لكنه في الوقت ذاته سيحرم آخرين من حق الانتفاع بتلك الأرض للرعي والاحتطاب والسقيا، فلا بد حينئذ من تفويت المصلحة لأجل درء المفسدة الأكثر ضرراً[٣].

---

(١) انظر: حماية البيئة المائية والنباتية من التلوث، للدكتور الدريويش (ص١٠٠).

(٢) انظر: بحث ركائز التنمية المستدامة وحماية البيئة في السنة النبوية، للدكتور محمد الفقي، (ص٤١) بحث مقدم للندوة العلمية الدولية الثالثة للحديث الشريف حول: القيم الحضارية في السنة النبوية.

(٣) انظر: جهود القضاء السعودي في إنماء الفقه البيئي، للشيخ آل خنين (بحث منشور في العدد السابع والعشرين من المجلة العربية للفقه والقضاء).

المطلب الخامس
قاعدة: (إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما)

هذه القاعدة تمثل في حقيقتها حالة من حالات اجتماع المفاسد وتعارضها، فهي في الحقيقة داخلة ضمن قاعدة ما يسمى بفقه الموازنات، وذلك من جهة أن مراعاة دفع المفسدة الأعظم ضرراً أولى وإن ترتب على ذلك ارتكاب مفسدة أخف(١).

وقد جاءت هذه القاعدة بصيغ متعددة عند أهل العلم تؤكد أهميتها، مثل: (الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف)، و(يختار أهون الشرّين)، و(يختار أهون الضررين)، فهذه القواعد مهما اختلفت ألفاظها وصيغها إلا أنها متحدة المعنى، ومتفق على مضمونها عند الفقهاء، وذلك دليل على عظم مكانة هذه القاعدة وأهميتها وأثرها، فهي تقرر أنه إذا حصل للإنسان ابتلاء بأمرين يترتب عليهما فساد إلا أنه لا بد من ارتكاب أحدهما فلا بدّ حينئذ من النظر في تفاوت الفساد المترتب عليهما والموازنة بينهما، فيرتكب ما هو أخف مفسدة وضرراً ويدفع الأعظم والأشد؛ لأن ارتكاب المحرم والإقدام على الفساد ممنوع شرعاً إلا لضرورة شديدة، وإذا أمكن دفع الضرورة بالأخف، فلا يجوز الإقدام على الأشد؛ لأنه لا ضرورة في حق الزيادة(٢).

ومن الأدلة على اعتبار هذه القاعدة قصة الأعرابي الذي بال في المسجد، فقام إليه بعض القوم، فقال رسول الله ﷺ: «دعوه»، فلما

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر، لابن السبكي (١/ ٤٧)، الأشباه والنظائر، للسيوطي (ص١٧٨)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم (ص٩٩)، غمز عيون البصائر (١/ ٢٩٠).

(٢) انظر: موسوعة القواعد الفقهية، للدكتور البورنو، القسم الأول (ص٢٣٠-٢٣١).

فرغ، دعا بدلو من ماء، فصبه عليه[1]، ووجه الاستدلال من الحديث أن النبي ﷺ رأى أن في تركه حتى يكمل بوله ضرراً أخف من قطع بوله عليه، وذلك لما في قطع البول من الضرر الأشد، كتنجيس بدنه وثيابه والمسجد واحتباس بقيته عليه[2].

ولاشك أن هذه القاعدة عظيمة النفع في مجال البيئة والتصرفات المعهودة نحوها، حيث جاءت ليعمل بها عندما يكون الأمر المقترح في المجال البيئي له مفاسد متعارضة ومتفاوتة في درجة الفساد التي تترتب عليه، فإذا كانت إحدى المفسدتين أعظم أثراً وأعمق غوراً من الأخرى، فإن النظر الصحيح يميل إلى ترجيح السعي وراء تحقيق دفع المفسدة الأعظم وإن ترتب عليه في المقابل فساد أقل يقع على طرف آخر مستفيد من بعض مكونات البيئة.

ومن خلال تتبع التطبيقات البيئية التي قد تبنى على هذه القاعدة الشرعية، فإننا نجد أنها كثيرة ومتنوعة، ويمكن الإشارة إلى شيء منها من خلال الآتي:

- من الصور المعاصرة التي تنطوي على ترجيح مفسدة على أخرى: ما يحصل من تلويث البحار بالنفط نتيجة انفجار السفن المحملة به أو ارتطامها أو انقلابها، فإذا انسكب النفط بالقرب من الشواطئ الآهلة بالسكان كان التخلص من النفط بالأسلوب التقليدي بحرق النفط منطوياً على خطر عظيم يهدد حياة الناس بانتشار الحريق وامتداده إلى المناطق السكنية، وحينئذ تلجئ الضرورة إلى إذابة النفط وترسيبه باستخدام مذيبات كيميائية، إلا أن هذه الطريقة تحدث تلوثاً للمياه بالمواد الكيميائية التي

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله (٤/ ٩٦). ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات (ص١٤٤).

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم، للنووي (٣/ ١٩١).

قد تقضي على الأحياء المائية، ولكنه يُعد أخفّ ضرراً من انتشار الحرائق إلى المناطق السكانية[1].

- مشروعية وضع الحواجز والأعمدة ونحوها حول الفياض والرياض والأماكن الرعوية للحفاظ عليها من اللهو والعبث ومنع دخول السيارات إليها؛ حيث إنها تساعد في القضاء على الأعشاب ونحوها التي تنبت في وقت الربيع وموسم هطول الأمطار، وهذا الأمر وإن كان يترتب على ارتكابه ضرر على بعض المستفيدين من هذه الفياض؛ لما يتضمن من تقييد بعض تصرفاتهم، إلا أن المفاسد المترتبة على فتح الأمر وإطلاقه أعظم ضرراً وأشد خطراً، فكان أولى بالمراعاة.
- تعدّ الحرائق العامل الرئيس المدمر للغابات في أنحاء عديدة من العالم، كما تتسبب بأضرار اقتصادية وبيئية فادحة، وتؤدي في بعض الحالات إلى موت العديد من السكان المحليين ورجال الإطفاء والحيوانات الأليفة والبرية، وتظهر الحرائق بشكل طبيعي في النظم البيئية، وخلال فترة من دقائق إلى ساعات يمكن أن تحول النيران غابة خضراء إلى رماد[2].

لذلك يمكن إغلاق الغابات الحساسة للحرائق بشكل مؤقت في أوقات الخطورة العالية، كما في حالات ارتفاع درجة الحرارة وانخفاض الرطوبة الجوية وسيطرة الرياح الجافة، وكذلك إغلاق بعض الغابات السياحية في أوقات الخطورة العالية،

---

(١) انظر: الإسلام وحماية البيئة من التلوث، للدكتور حسين غانم (ص٢٤٧).

(٢) انظر: الإنسان والبيئة، للدكتور الشرنوبي (ص ٢٦٦)، الإجراءات الأمنية للحد من حرائق الغابات في المملكة العربية السعودية، للنقيب علي الشهري (ص٨٦-٨٨)، جريدة الرياض، العدد (١٤٤٢٨)، ١٦/ ١٢/ ١٤٢٨هـ (مقال بعنوان: حرائق الغابات تقضي على التنوع النباتي).

وإغـلاق بعـض الغابات أمـام الرعي والصيد بشـكل مؤقت في مواسـم معينة، كل هذا ونحوه يمكن بناء على هذه القاعدة، وإن ترتـب على ذلك مفاسـد في حقّ بعـض المسـتفيدين والمتنزهين، نظـراً إلى أن المفاسـد المترتبـة على الإطـلاق أعظم ضرراً وأشـد خطراً، فكانت أولى بمراعاة دفعها ومنعها.

ويمكـن أيضاً إشـعال النـار حول الغابـات عند وقـوع الحرائق فيهـا، لمنع انتشـار الحريـق، وذلك بهدف كسر ما يسـمى بمثلث الحريـق (مثلـث الحريـق: عبـارة عن تفاعـل كيميائي بـين ثلاثة عنـاصر: الحـرارة والوقـود والأكسـجين)، فـإن هـذا الإجـراء يمنع من انتشـار الحريق إلى جميع الغابـة أو انتقاله إلى المجمعات السـكانية أو المحميـات الفطريـة، وإن كان يترتـب عليه القصد إلى إشـعال الحريـق في بعـض الغابـة، لكنـه ضرر قليل نسـبياً في مقابـل ترك الحرائـق على حالها، وكذلك يمكن إجراء ما يسـمى بالحريـق المعاكـس (المضاد)، وهو طريقة من طـرق الإطفاء غير المبـاشر لحرائق الغابـات الكبيرة والخطرة التـي يتعذر مواجهتها مـن الأرض مباشرة، وتتلخـص هذه الطريقـة في عمل خط نار (خط دفاع)، حيث يقوم رجال الإطفاء بقطع عدد من الأشجار وحرقهـا، ثم توجه النار باتجاه الحريق الذي يراد إطفاؤه، فينتشر الحريـق المعاكـس نحـو الحريـق الرئيس ببطء، ثم تزيـد سرعته بفعـل تيـار هوائي باتجـاه منتصف المنطقـة المشـتعلة، وبعد فترة يقفـز اللهـب نحو تيجـان الأشـجار الملتهبـة، وتنطفـئ النيران بسبب انتهاء الوقود (المادة المسببة للحريق)[1]، ولا شك أن هذه الطريقة تتضمن مفاسـد قطع بعض أشـجار الغابات وإشعالها،

(١) انظر: الإجراءات الأمنية للحد من حرائق الغابات في المملكة العربية السعودية، للنقيب علي الشهري (ص ١٠٦، ١٠٧، ١١٥).

إلا أن هـذه المفاسـد أقل ضرراً من مفاسـد ترك النـار على حالها لتأكل الغابة بأكملها، أو تتجه نحو التجمعات السكانية.

- كذلـك مـن التطبيقـات القضائيـة المعـاصرة في المملكـة العربية السـعودية المتعلقـة بهذه القاعـدة الفقهية: ما حكمـت به محكمة حوطـة سـدير المؤيـد مـن محكمـة التمييـز بالريـاض ذي الرقم (٩١٧)، في ٣/ ٣/ ١٤٢١هـ، والقـاضي بإبعـاد ونقـل أغنـام وأحواش لمدعى عليه إلى مكان آخر بعيد عن موقعه الحالي، الذي تـضرر منه جاره من جهة رائحة روثها وسـمادها، وما تطيره من الغبار في غدوها وروحها، وما تسببه من انتشار وتكاثر الحشرات من ذباب وغيره وانتقالها لبيت الجار، كما كانت هذه الأغنام سبباً في إثارة حساسـية الربو لبعض أفراد عائلته، ويسـتند هذا الحكم على أن الضرر المترتب على الجار في هذه القضية أعظم من الضرر المترتب على صاحب الأغنام بنقلها إلى مكان آخر، ولا شـك أنه من المقرر شرعاً أن الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف[١].

المطلب السادس

قاعدة: (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)

معنـى هذه القاعدة أن تـصرف الإمام وكلِّ من ولي شـيئاً من أمور المسـلمين في شـؤونهم ينبغـي أن يكون وفـق المصلحـة العامة، وذلك باعتبـار أنهـا مقصـد الشـارع في أحكامه، فلا بـدّ حينئـذ أن يحقق هذا التـصرف النفع لهـم، وما لم يكن كذلك لم يكن صحيحـاً ولا نافذاً من الناحيـة الشرعية[٢]، وأصل هذه القاعدة حديث عظيم رواه معقل بن

(١) انظر: جهود القضاء السـعودي في إنماء الفقه البيئي، للشـيخ آل خنين (بحث منشـور في العدد السابع والعشرين من المجلة العربية للفقه والقضاء).

(٢) انظـر: المنثـور في القواعـد، للزركـشي (١/ ٣٠٩)، الأشـباه والنظائـر، للسـيوطي (ص ١٢١)، موسوعة القواعد الفقهية، للدكتور البورنو، القسم الثاني (ص٣٠٨).

يسار المزني رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «ما من أمير يلي أمر المسلمين، ثم لا يجهد لهم وينصح، إلا لم يدخل معهم الجنة»[(١)].

قال العز بن عبدالسلام مقرراً بناء تصرفات الولاة على المصلحة للناس: «يتصرف الولاة ونوابهم بما ذكرنا من التصرفات بما هو الأصلح للمولى عليه؛ درءاً للضرر والفساد، وجلباً للنفع والرشاد، ولا يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح، إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة، ولا يتخيرون في التصرف حسب تخيرهم في حقوق أنفسهم... لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة»[(٢)].

وقال شهاب الدين القرافي أيضاً: «اعلم أن كل من ولي ولاية، الخلافة فما دونها إلى الوصية، لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: ١٥٢]... فيكون الأئمة والولاة معزولين عما ليس فيه بذل الجهد، والمرجوح أبداً ليس بالأحسن، بل الأحسن ضده، وليس الأخذ به بذلاً للاجتهاد، بل الأخذ بضده، فقد حجر الله تعالى على الأوصياء التصرف فيما هو ليس بأحسن مع قلة الفائت من المصلحة في ولايتهم لخستها بالنسبة إلى الولاة والقضاة، فأولى أن يحجر على الولاة والقضاة في ذلك، ومقتضى هذه النصوص أن يكون الجميع معزولين عن المفسدة الراجحة والمصلحة المرجوحة والمساوية، وما لا مفسدة فيه ولا مصلحة؛ لأن هذه الأقسام الأربعة ليست من باب ما هو أحسن، وتكون الولاية إنما تتناول جلب المصلحة الخالصة أو الراجحة، ودرء المفسدة الخالصة أو الراجحة»[(٣)].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، (ص٨٨٨)، حديث رقم (١٨٢٩).
(٢) قواعد الأحكام (٢/ ٧٥).
(٣) الفروق (٤/ ٣٩).

إن التطبيقات البيئية التي قد تبنى على هذه القاعدة الشرعية كثيرة متعددة، ويمكن الإشارة إلى شيء منها من خلال الآتي:

- العمل بهذه القاعدة الشرعية يقتضي أن تعمل السلطات جميعها بما يحمي المجتمعات من أي خطر يحدق ببيئتها أو يتهدد حياتها، واتخاذ جميع الإجراءات والتدابير التصحيحية لعلاج هذا الخطر في حالة وقوعه، وعليه إذا تعرض الناس لخطر تلوث الهواء في منطقة معينة بسبب سوء الصيانة في مصنع معين فيها، أو إلقاء النفايات السامة في موارد الماء أو التربة، فعلى السلطات العمل فوراً على إزالة مصدر هذا الخطر.
- كما أن لهذه القاعدة فوائد كبيرة في مجالات التعامل مع البيئة الطبيعية لحماية مواردها من التلوث، إذ يكون للإمام أو نوابه والسلطات المعينة من قبله عند الترخيص بإقامة مشروع ما خاصاً كان أو عاماً، زراعياً أو صناعياً أو علمياً، أن يضع الاشتراطات والضمانات التي يرى أنها كفيلة بحماية البيئة من التلوث واستنزاف[١].
- كذلك إذا كان من مقتضيات الحد من تلوث البيئة في بلد ما ضرورة إصدار أنظمة أو وضع معايير تحدد مواصفات الملوثات التي تقذف بها عوادم المصانع والسيارات في بيئة هذا البلد، فإن استصدار مثل هذا المرسوم يصبح لازماً؛ حماية لحياة الناس من أضرار التلوث[٢].
- كذلك تقتضي هذه القاعدة الشرعية منع أي سلطة حاكمة لبلاد المسلمين من الموافقة على دفن النفايات النووية داخل بلاد

(١) انظر: الإسلام وحماية البيئة من التلوث، للدكتور حسين غانم (ص٢٢٩).
(٢) انظر: تلوث الهواء - المشكلة والحل، للدكتور صبري الدمرداش (ص٩٣).

المسلمين، فإن الخطر الأعظم الذي يعتبره العديد من الخبراء مشكلة حقيقية ربما تتجاوز مشكلة الأسلحة النووية نفسها هو الخطر الذي يكمن فيما يسمى بالنفايات النووية، وهي مواد مشعة تنتج عن التفاعلات الذرية داخل المفاعلات، وحتى هذه اللحظة لم يتمكن علماء الذرة من التوصل إلى تقنية أو طريقة مأمونة للتخلص من هذه النفايات المشعة، والتي تشكل تهديداً ممتداً لحياة الكثير من الكائنات، لذا لجأت المنشآت النووية في الدول المتقدمة إلى التخلص من نفاياتها النووية بدفنها في أراضي البلدان الأخرى الفقيرة والمتخلفة، مقابل بعض المساعدات المالية المتواضعة أو في مقابل فساد بعض الحكومات، فهذا التصرف من قبل هذه السلطات ممنوع شرعاً؛ لأنه لا يحقق أي مصلحة لشعوبها، بل على العكس من ذلك هو مفسدة عظيمة، حيث تأكد لدى المشتغلين في الحقل البيئي أن هذا الدفن يؤدي إلى تلوث المياه الجوفية والحياة النباتية بالإشعاع في مناطق الدفن[1].

(١) انظر: ممارسات مذلة للبيئة، للدكتور زكريا طاحون (ص٨٢-٨٣).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والحمد لله الذي يسر لي إتمام هذا البحث، ولمِّ أطرافه، وقد ظهر من خلال دراسة هذا الموضوع مدى أهمية القواعد الأصولية والفقهية في مجال رعاية البيئة ونوازلها المعاصرة.

ومن خلال هذا البحث توصلت إلى نتائج ألخص أهمها في النقاط الآتية:

١. أنه من خلال الاطلاع على مسائل هذا البحث، يزداد الإنسان إيماناً ويقيناً بشمول شريعة الإسلام وكمالها، ووفاء أصولها وقواعدها بكل جوانب الحياة، ولذلك أمكن تقديم رؤية إسلامية من خلال الأصول والقواعد التي تحكم تعامل الإنسان مع البيئة التي يعيش داخلها وينهل من خيراتها التي أودعها الله فيها.

٢. إذا كانت البيئة في معناها اللغوي تحمل معنى المنزل الذي يأوي إليه الإنسان ويخلد إليه طلباً للسكينة من عناء التعب والإرهاق في معيشته وحياته، فإن البيئة في المعنى الاصطلاحي أصبحت بمعنى المنزل الأوسع والأشمل من ذلك، الذي يشمل كل ما له علاقة بممارسة الإنسان نشاطه في الأرض، بل كل ما له علاقة بحياته من عناصر ومكونات أرضية.

٣. إذا أُريد الوقوف على التعريف المناسب للبيئة من منظور إسلامي، فإنه لابد من التأمل والتدقيق بنظرة فاحصة حول المفهوم الذي جاءت به كلمة (بوأ) في النصوص الشرعية مع ما جاء فيها من ألفاظ وعبارات تمثل عناصر البيئة بمفهومها الحديث، ومن خلال الانطلاق من الأسس والركائز التي دلت عليها نصوص القرآن والسنة والتي يمكن أن ينظر إليها لتحديد مفهوم البيئة، (وهي: الخالق الذي هيأ، والمخلوق المهيأ له، والأرض المهيأة)، فإنه يمكن أن ينبني على ذلك تحديد البيئة في منظور الإسلام بأنها: ما خلقه الله تعالى في الأرض من عناصر ومكونات هيأها لحياة المخلوقات.

٤. الاجتهاد والاستنباط الفقهي يتطلب من الفقيه المجتهد دراسة الواقعة المعروضة دراسة وافية، وذلك ما يتضمن التحليل الدقيق لجميع عناصرها وظروفها وملابساتها، زماناً ومكاناً، كما يتطلب منه أيضاً النظر في مآلات الأفعال المتوقعة، وإن إدراك ما سبق يخدم المسائل المستجدة في رعاية البيئة بجميع مكوناتها وعناصرها، وذلك ببيان الحكم الشرعي حيال التصرفات الصحيحة والخاطئة تجاهها.

٥. إدراك مغزى القياس وهدفه باعتباره دليلاً شرعياً، يُستند إليه في استنباط الأحكام المتجددة والنوازل الحادثة، يمكّن من استثماره في بيان الحكم الشرعي والموقف الإسلامي حيال كثير من القضايا المتعلقة بالبيئة، وذلك لتعلق هذه القضايا بالمصالح المتوخاة من رعايتها وحفظها، ودفع المفاسد الحاصلة من إهمالها وإغفالها، وأساس القياس عند التحقيق يعود في كثير من أحكامه إلى تحقيق المصالح ودفع المفاسد.

٦. العمل بالمصالح المرسلة يفتح آفاقاً واسعةً في مجال رعاية البيئة وصيانتها، وذلك في كثير من مستجدات العصر، التي تقتضيها مصالح الناس والكائنات الحية على وجه الأرض، من تنظيمات وترتيبات لا تخالف نصوص الشريعة، وتستوجبها ملاحظة حفظ البيئة بجميع مكوناتها من العبث والتصرفات غير المسؤولة، التي يترتب عليها أسوأ النتائج في عاجل حياة الناس وآجلها.

٧. الأخذ بقاعدة سد الذرائع يفتح المجال للوقوف على حكم كثير من التصرفات حيال البيئة ومكوناتها، وذلك مراعاة للملابسات الطارئة والعوارض المقارنة للنوازل التي لم تكن موجودة وقت التشريع، ولم تتضمن أحكامَها الأدلةُ الخاصة، وتظهر قيمة العدل في مبدأ سد الذرائع من خلال التدخل الوقائي عند اختلال الموازين، والتعسف في استعمال الحق، بما يؤدي إلى إيقاع الضرر بالآخرين.

٨. مقاصد الشريعة الإسلامية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمجال رعاية البيئة، سواء من خلال بنائها والمحافظة عليها، أو من خلال حمايتها من الاستنزاف أو التلف أو الفساد أو الأضرار التي قد تتعرض لها، وباستعراض المقاصد الخمس الضرورية للشريعة الإسلامية، يمكن أن يصل المنصف إلى أن مقصد حفظ البيئة يمكن أن يكون مقصداً كلياً داخلاً ضمن كل مقصد منها.

٩. كتب قواعد الفقه ثرية وغنية بما يساعد على استنباط أحكام كثير من التصرفات حيال قضايا البيئة، سواء منها التصرفات والأفعال الإيجابية أو السلبية، لتكون تلك الأحكام المستنبطة مادة خصبة تعين القائمين على شؤون البيئة والمهتمين بها في

مجال عملهم، وليتمكنوا من خلال ذلك من معالجة كثير من المشكلات المعاصرة التي تواجههم، نتيجة التطور والتقدم التقني.

١٠. من أبرز القواعد الفقهية التي لها أثر ملموس على مسائل البيئة: قاعدة: (لا ضرر ولا ضرار)، وقاعدة: (يدفع الضرر بقدر الإمكان)، وقاعدة: (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)، وقاعدة: (درء المفاسد أولى من جلب المصالح)، وقاعدة: (إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما)، وقاعدة: (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة).

هذه نظرة سريعة إلى أبرز النتائج الإجمالية التي توصل لها الباحث من خلال بحثه حول حماية البيئة في الإسلام، ويمكن بعد ذلك أن يوصى بالعمل على صياغة أنظمة وقائية وإجرائية وجزائية لمشكلات البيئة والتعديات عليها.

وختاماً، أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا الجهد، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وما كان فيه من صواب فمن الله، وما كان من خطأ فمن نفسي ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان، وحسبي أني بذلت جهدي وطاقتي في ذلك، والله تعالى الموفق والمستعان، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وأتباعه إلى يوم الدين.

فهرس المصادر والمراجع:

١. الإجراءات الأمنية للحد من حرائق الغابات في المملكة العربية السعودية، للنقيب علي ابن عبدالله الشهري، بحث مقدم لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير، منشورات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٢. الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي، دار الحديث، القاهرة.

٣. أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها، للدكتورعبدالعزيز الربيعة، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٤. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٥. أساسيات علم البيئة وتطبيقاته، للدكتور إبراهيم نحال، منشورات جامعة حلب - كلية الزراعة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

٦. الإسلام والبيئة، للدكتور السيد الجميلي، مركز الكتاب للنشر - مصر الجديدة، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٧. الإسلام والبيئة، لمحمد مرسي، من مطبوعات أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٨. الإسلام وحماية البيئة من التلوث، للدكتور حسين مصطفى غانم، سلسلة بحوث مركز الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٧هـ-١٩٨١م.

٩. الإسلام وحماية البيئة، للدكتور محمود العادلي، (مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، الرياض، العدد٢٣، السنة السادسة).

١٠. الأشباه والنظائر، لزين الدين ابن نجيم الحنفي، تحقيقمحمد الحافظ، دار الفكر، دمشق، تصوير١٩٨٦م عن الطبعة الأولى١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١١. الأشباه والنظائر، لتاج الدين السبكي، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

١٢. الأشباه والنظائر، لجلال الدين السيوطي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

١٣. أصول الفقه، للشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

١٤. أصول الفقه: الحد والموضوع والغاية، للدكتور يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

١٥. اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، للدكتور عبدالرحمن السنوسي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٤هـ.

١٦. الاعتصام، لأبي إسحاق الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

١٧. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية دار الجيل، بيروت.
١٨. الإنسان والبيئة، للدكتور محمد عبدالرحمن الشرنوبي، المطبعة الفنية الحديثة، ط٢، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
١٩. البحر المحيط، لبدر الدين الزركشي دار الصفوة-مصر، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
٢٠. البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان الأندلسي، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.
٢١. البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق د. عبدالعظيم محمود الديب، دار الوفاء مصر، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٢٢. البيئة في الفقه الإسلامي وقاية وتنمية، للشيخ خليل الميس (بحث ضمن بحوث الدورة التاسعة عشرة، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي).
٢٣. البيئة في الفكر الإنساني والواقع الإيماني، للدكتور عبدالحكم عبداللطيف الصعيدي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط٢، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٢٤. البيئة والإنسان، علاقات ومشكلات، د. زين الدين عبدالمقصود، دار البحوث العلمية، الكويت، الطبعة الثانية،١٤٠٣هـ-١٩٨١م.
٢٥. البيئة والبعد الإسلامي، للدكتور فؤاد عبداللطيف السرطاوي، دار المسيرة- عمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٢٦. البيئة والتنمية، للدكتور يوسف إبراهيم السلوم، مكتبة العبيكان-الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٧. البيئة والحفاظ عليها، للدكتور محمد النجيمي (بحث ضمن بحوث الدورة التاسعة عشرة، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي).
٢٨. البيئة والمحافظة عليها من منظور إسلامي، للدكتور محمد الألفي (بحث ضمن بحوث الدورة التاسعة عشرة، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي)
٢٩. تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام في التعاملات المعاصرة، الغريب إبراهيم الرفاعي، دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٦م.
٣٠. التدابير الشرعية في المحافظة على البيئة بين النظرية والتطبيق، للدكتور محمد الزغول، (بحث ضمن بحوث الدورة التاسعة).
٣١. التطورات الحديثة في علم البيئة، المشكلات البيئية والحلول العلمية، للدكتورعبدالرحمن السعدني، والدكتورة ثناء عودة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م.
٣٢. التفسير الوسيط للقرآن الكريم، لمحمد السيد طنطاوي، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
٣٣. تلوث البيئة مشكلة العصر، دراسة علمية حول مشكلة التلوث وحماية صحة البيئة، للدكتور محمد عامر والدكتور مصطفى سليمان، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
٣٤. تلوث البيئة، للدكتور إبراهيم سليمان، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.
٣٥. التلوث البيولوجي للبيئة المائية، لأحمد السروى، مكتبة الدار العلمية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م.

٣٦. تلوث الهواء، المشكلة والحل، للدكتور صبري الدمرداش، الأمانة العامة للأوقاف، الصندوق الوقفي للمحافظة على البيئة، دولة الكويت، ٢٠٠٠م.
٣٧. التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكلوذاني، تحقيق: د. مفيد محمد أبو عمشة، دار المدني جدة، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م
٣٨. التنمية والبيئة، للدكتور شوقي أحمد دنيا، سلسلة دعوة الحق، ١٤١٤هـ، رابطة العالم الإسلامي.
٣٩. تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك، لجلال الدين السيوطي، دار الندوة الجديدة، بيروت.
٤٠. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، لابن رجب الحنبلي، تحقيقالدكتور محمد الأحمدي أبو النور، دار السلام، القاهرة، ط٢، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
٤١. الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: كمال الحوت، دار الحديث القاهرة.
٤٢. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله القرطبي، تصحيح أحمد عبدالعليم البردوني، ١٣٧٢هـ-١٩٥٢م.
٤٣. جهود القضاء السعودي في إنماء الفقه البيئي، للشيخ آل خنين (بحث منشور في العدد السابع والعشرين من المجلة العربية للفقه والقضاء).
٤٤. حماية البيئة النباتية والمائية من التلوث في الفقه الإسلامي، للدكتور أحمد الدريويش، مطابع الحميضي، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
٤٥. حماية البيئة في الفقه الإسلامي، للدكتور أحمد عبدالكريم سلامة، بحث في مجلة الأحمدية، تصدر عن دار البحوث والدراسات الإسلامية - دبي، العدد الأول، ١٤١٩هـ.
٤٦. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر، تعريب فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية بيروت.
٤٧. دور الدولة في حماية البيئة، للدكتور كمال رزيق ص٩٧(بحث ضمن مجلة الباحث، عدد (٥، ٢٠٠٧)، مجلة محكمة سنوية، تصدر عن كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير بجامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر).
٤٨. رعاية البيئة في شريعة الإسلام، للدكتور يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
٤٩. ركائز التنمية المستدامة وحماية البيئة في السنة النبوية، للدكتور محمد الفقي، (بحث مقدم للندوة العلمية الدولية الثالثة للحديث الشريف حول: القيم الحضارية في السنة النبوية).
٥٠. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين الألوسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٥١. رؤية الدين الإسلامي في الحفاظ على البيئة، للدكتور عبدالله شحاته، دار الشروق الأولى، القاهرة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

٥٢. سد الذرائع، للدكتور أحمد القري (ضمن بحوث الدورة التاسعة، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي).
٥٣. سد الذرائع، للدكتور وهبة الزحيلي (ضمن بحوث الدورة التاسعة، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي).
٥٤. سنن الدارقطني، للحافظ علي بن عمر الدارقطني، عالم الكتب، بيروت.
٥٥. سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٥٦. السنن الكبرى، للحافظ أبي بكر البيهقي، دار المعرفة، بيروت.
٥٧. سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث، القاهرة.
٥٨. شرح مختصر الروضة، لنجم الدين الطوفي، تحقيق د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٥٩. شرح صحيح مسلم، للإمام النووي، دار الكتب العلمية بيروت.
٦٠. شرح العمدة، لشيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٣هـ.
٦١. شرح القواعد الفقهية، لأحمد بن محمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
٦٢. شرح الكوكب المنير، لابن النجار الفتوحي الحنبلي، تحقيق: د.محمد الزحيلي، والدكتور نزيه حماد، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٦٣. شرح مشكل الآثار، للحافظ أبي جعفر الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
٦٤. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
٦٥. صحيح البخاري، للإمام الحافظ محمد بن إسماعيل البخاري، المطبعة السلفية، القاهرة، ط١، ١٤٠٠هـ.
٦٦. صحيح ابن خزيمة، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: د. محمد الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.
٦٧. صحيح سنن أبي داود، لناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٦٨. صحيح سنن ابن ماجه، لناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٦٩. صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج القشيري، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٧٠. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧١. العـدة في أصـول الفقـه، للقـاضي أبي يعـلى الحنبـلي، تحقيـق: د. أحمـد المباركـي، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٧٢. علم البيئة، للدكتورحسين السعدي، دار اليازوري العلمية، عمان، ٢٠٠٨م.
٧٣. غمـز عيون البصائر شرح كتاب الأشـباه والنظائر، للشـيخ أحمد بـن محمد الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٧٤. الفروق، لشهاب الدين القرافي، عالم الكتب، بيروت.
٧٥. قاموس البيئة العامة (إنجليزي-عربي)، باتر محمد وردم، ويوسف الأشيقر، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨م.
٧٦. القاموس المحيط، للفيروز آبادي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٤١٢هـ.
٧٧. قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
٧٨. قضايا البيئة من منظور إسلامي، للدكتور عبدالمجيد عمر النجار، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٧٩. قواطع الأدلة في أصول الفقه، لأبي المظفر السـمعاني، تحقيق: د. عبد الله الحكمي، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م
٨٠. قواعـد الأحـكام في مصالـح الأنـام، للعـز بـن عبدالسـلام، دار الجيل، بـيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٨١. القواعـد الفقهيـة، للدكتور علي بن أحمـد الندوي، دار القلم، دمشـق، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٨٢. القواعد الفقهية، للدكتور يعقوب الباحسـين، مكتبة الرشد، الرياض، ط٢، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٨٣. القواعـد الفقهيـة وتطبيقاتها في المذاهـب الأربعة، للدكتـور محمد الزحيـلي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٨٤. لسان العرب، لأبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت.
٨٥. مجموع فتاوى شـيخ الإسـلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسـم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
٨٦. المحصـول في علـم أصـول الفقـه، لفخر الديـن الرازي، تحقيـق: د. طه جابـر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٨٧. مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، للشـيخ محمد الأمين الشـنقيطي، المكتبة السلفية المدينة المنورة.
٨٨. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، للملا علي قاري، المكتبة الإسلامية.
٨٩. المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢.
٩٠. مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٩١. المسودة في أصول الفقه، تتابع على تصنيفها ثلاثة من أئمة آل تيمية، وهم: مجد الدين أبو البركات، وشهاب الدين عبد الحليم، وتقي الدين أحمد، وجمعها: أحمد بن محمد الحراني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت.

٩٢. المعجم الأوسط، للحافظ الطبراني، تحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٩٣. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٩٤. مقدمة في علوم البيئة، لمحمد إسماعيل عمر، دار الكتب العلمية، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٩٥. مفاتيح الغيب، لفخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

٩٦. مقاصد الشريعة، لمحمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨م.

٩٧. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، للدكتور محمد اليوبي، دار الهجرة، الثقبة، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٩٨. مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً، للدكتور محمد بابكر إسماعيل حبيب، الكتاب الشهري لسلسلة دعوة الحق، رابطة العالم الإسلامي، السنة الثانية والعشرين، العدد (٢١٣)، ١٤٢٧هـ.

٩٩. ممارسات مذلة للبيئة، للدكتور زكريا طاحون، شركة ناس، عابدين، ط١، ٢٠٠٦م.

١٠٠. المنثور في القواعد، لبدر الدين الزركشي، تحقيق: تيسير فائق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط٢، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

١٠١. المنظور الإسلامي لقضايا البيئة - دراسة مقارنة، للدكتور محمد محمود السرياني، مركز الدراسات والبحوث، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

١٠٢. منهج الإسلام في الحفاظ على البيئة من التلوث، للدكتور عدنان الصمادي، (بحث ضمن مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة السابعة عشرة ٢٠٠٢م، العدد الحادي والخمسون).

١٠٣. الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، شرح وتعليق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

١٠٤. موسوعة القواعد الفقهية، للدكتور محمد صدقي البورنو، مكتبة التوبة، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١٠٥. نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول لعيسى منون، مطبعة التضامن الأخوي، القاهرة، ط١.

١٠٦. النظام البيئي والتلوث، للدكتور السيد أحمد الخطيب، المكتبة المصرية، الإسكندرية، ٢٠٠٤م.

١٠٧. نظرية التعسف في استعمال الحق، للدكتور فتحي الدريني، دار البشير، عمان، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م.
١٠٨. نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، للدكتور محمد الروكي، من منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٤م.
١٠٩. نظرية المقاصد عند الشاطبي، للدكتور أحمد الريسوني، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٥، ٢٠٠٧م.
١١٠. النهج الإسلامي في حماية البيئة من خلال الآيات القرآنية، للدكتور محمد عيد الصاحب، (بحث في مجلة كلية الشريعة والقانون، جامعة قطر، عدد ١٨، ٢٠٠٠م).

صحف ومجلات:

١١١. صحيفة الجزيرة، العدد (١٠٠١٣)، ١٤٢٠هـ.
١١٢. صحيفة الراية القطرية، عدد يوم الخميس ٩/ ٤/ ٢٠٠٩م.
١١٣. جريدة الرياض، العدد (١٤٤٢٨)، ١٦/ ١٢/ ١٤٢٨هـ (مقال بعنوان: حرائق الغابات تقضي على التنوع النباتي).

مواقع على الشبكة العنكبوتية:

١١٤. موقع مرصد البيئة الأردني: http: //www.arabenvironment.net/arabic
١١٥. موقع الخط الأخضر البيئي: www.greenline.com.kw

محتويات البحث:

رفض الإحرام
(معناه وصوره)

إعداد
د. فهد بن عبدالرحمن المشعل
الأستاذ المشارك في قسم الفقه - كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونتوب إليه، ونعوذ بالله، من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

فإن علم الشريعة الإسلامية من أجل العلوم وأعظمها، وأكثرها نفعاً للعباد والبلاد، وهو خير ما صرفت فيه الأوقات، وبذلت فيه الطاقات، ومن درج فيه نال أعلى الدرجات، ووفق للخيرات، وهذا بحث في (**رفض الإحرام: معناه وصوره**).

أهمية البحث:

ترجع أهمية هذا البحث إلى أنه يلامس واقع الناس عند إحرامهم بحج أو عمرة، إذ يعمد كثير منهم إلى فسخ الإحرام بعد التلبس به لسبب أو لغير سبب، زاعمين أن بوسعهم فعل ذلك، وظانين أن البديل ميسور، وهو الإعادة في وقت لاحق ويزول الإشكال.

فمنهم من خلع إحرامه لمجرد دعوته لوليمة! ومنهم من خلعه لزحام مؤقت! ومنهم من خلعه لمجرد خصومة مع زوجته! ومنهم من خلعه لرؤيته حريقاً بعيداً! ومنهم من يخشى فوات الرحلة! أو فوات الرفقة! وكثيراً ما تقطعه المرأة لنزول الحيض إلى غير ذلك من

الأسـباب، وبعـد مـرور الزمن يأتي الواحـد منهم للاسـتفتاء حول ما يلزمه.

ومـن يتابع مجامع الفتوى وقنواتهـا يجد من ذلك العجب العجاب، ولمـا رأيـت كثرة ذلك، مع قلـة من كتب فيه رأيت من المناسـب بحث أحكامـه في مكان واحد كي يسـهل الرجوع إليه عند الحاجة وسـميته (**رفض الإحرام معناه وصوره**) والله المستعان.

خطة البحث:

اشتمل هذا البحث على **مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة**.

أمـا **المقدمـة**: فقد ذكـرت فيهـا الافتتاحية، وأهميـة البحث، وخطة البحث، ومنهج البحث.

وأمـا **التمهيـد**: ففـي التعريـف بموضـوع البحث والألفـاظ ذات الصلة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى رفض الإحرام وما يرادفه.

المطلب الثاني: صور رفض الإحرام.

وأما المباحث فهي:

المبحث الأول: قطع الإحرام للإحصار بالعدو.

المبحث الثاني: **قطع الإحرام لأجل الإحصار بغير العدو**، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم المسألة.

المطلب الثاني: تطبيق حكم المسألة في حق من منع من دخول الحرم لكونه لا يحمل تصريحاً.

المبحث الثالث: **رفض الإحرام لغير عذر**، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم رفض الإحرام بغير عذر.

المطلب الثاني: جزاء رفض الإحرام لغير عذر.

المبحث الرابع: قطع الإحرام مع الاشتراط، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى الاشتراط في الإحرام.

المطلب الثاني: أنواع الاشتراط في الإحرام..

المطلب الثالث: حكم الاشتراط في الإحرام وأثره.

وأما **الخاتمة**: فذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث.

منهج البحث:

وأما منهجي في البحث فقد اتبعت فيه الخطوات التالية:

١. عزوت آيات القرآن الكريم مبينا اسم السورة ورقم الآية، مع كتابتها بالرسم العثماني.

٢. خرّجت الأحاديث النبوية، والآثار الواردة، فإن كان الحديث في الصحيحين أوحدهما فإني أكتفي بذلك، وإلا أخرجه من كتب السنة الأخرى مع بيان درجته.

٣. قد سلكت لإخراج هذا البحث منهجاً وسطاً بين التطويل والإيجاز.

٤. استقصاء مذاهب أهل العلم وأدلتهم مستقاةً من مراجعهم الأصلية.

٥. ذكر وجه الاستدلال من كل دليل، وما نوقش به وما يجاب، ما وجدت ذلك.

٦. علّقت على المسائل الواردة عند الحاجة إلى ذلك.

٧. وثّقت أقوال العلماء، والأدلة، والاعتراضات، والردود.

٨. وضعت خاتمة، وفهرساً للمصادر والمراجع، والموضوعات.

وفي الختام: أسـأل الله تعالى أن يوزعنا أن نشـكر نعمتـه علينا، وأن يجعـل عملنـا صالحـاً في رضـاه، وأن يصلح نياتنـا وذرياتنا إنه سـميع مجيب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وسلام على المرسلين.

تمهيد
في التعريف بموضوع البحث والألفاظ ذات الصلة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
معنى رفض الإحرام وما يرادفه

الرفض لغة: معناه تركك الشيء، تقول: رفضني فرفضته، ورفضت الشيء أرفضه رفضاً ورَفَضاً: تركته وفرقته(١).

ويرادف الرفض: القطع والفسخ.

والقطع: معناه الإبانة والإزالة، تقول: قطعت الشجرة إذا أزلتها(٢).

والفسخ: معناه الطرح والنقض والتفريق والنزع وإفساد الرأي، وفسخ يده: أزال المفصل عن موضعه(٣).

وأما **الإحرام** فهو **لغة**: نية الدخول في الحرمة، وأحرم: دخل في حرمة عهد أو ميثاق(٤).

---

(١) لسان العرب، مادة (ر ف ض)، المصباح المنير، مادة (ر ف ض).
(٢) مختار الصحاح مادة (ق ط ع)، المصباح المنير، مادة (ق ط ع).
(٣) القاموس المحيط، مادة (ف س خ)، المصباح المنير، مادة (ف س خ).
(٤) لسان العرب، مادة (ح ر م)، المصباح المنير، مادة (ح ر م).

واصطلاحاً: هو نية الدخول في النسك من حج أو عمرة[1].

ومعنى رفض الإحرام كمركب إضافي: نية الخروج من النسك بعد التلبس به، وهو بمعنى: التحلل منه وفسخه وقطعه[2].

المطلب الثاني
صور رفض الإحرام

لا يخلو رافض الإحرام وقاطعه بعد تلبسه به من أن يكون قطعه دون اشتراط سابق، أو يكون قد اشترط في أول إحرامه أن يحل متى ما عرض له عارض.

فأما إذا كان لم يشترط، لم يخل قطعه من حالتين:

الأولى: أن يقطعه لعذر، وتحتها صورتان:

١. أن يقطعه لحصر بعدو.
٢. أن يقطعه لحصر بغير عدو.

الثانية: أن يقطعه بغير عذر.

وأما إذا كان قد اشترط لم يخل كذلك من أن يقطعه بعذر أو بغير عذر.

وسأبيّن هذه الصور جميعاً في أربعة مباحث، وأبدأ بحالتي العذر.

(١) نهاية المحتاج (٢/ ٣٩٤)، الكافي لابن قدامة (١/ ٥٣٠).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٢/ ١٧٧)، طلبة الطلبة (ص٦٠)، مختصر الخرقي (ص٣٤)، المغني (٥/ ٢٠٥).

المبحث الأول
قطع الإحرام للإحصار بالعدو

اتفق العلماء على أن المحرم إذا أحصر بعدو، بأن منعه العدو من الوصول إلى البيت الحرام، ولم يجد طريقاً آمناً يوصله إليه فإن له التحلل -مشركاً كان العدو أو مسلماً- ولا فرق بين الحصر العام لكل الحجيج، وبين الحصر الخاص في حق شخص واحد(١)، مثل أن يحبس بغير حق وكمن أخذته اللصوص(٢).

ودليل ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

قال الشافعي: لا خلاف بين أهل التفسير أن هذه الآية نزلت في حصر الحديبية(٣).

(١) ينظر: للحنفية: الأصل (٢/ ٤٦٢)، مختصر الطحاوي (ص٧١)، المبسوط (٤/ ١٠٦)، الهداية (٣/ ١٢٩).
وللمالكية: المدونة (١/ ٤٢٦)، التفريع (١/ ٣٥١)، الإشراف للقاضي عبدالوهاب (١/ ٢٤٤).
وللشافعية: الحاوي الكبير (٥/ ٤٧٠)، المهذب (١/ ٣١٢)، حلية العلماء (٣/ ٣٠٧)، مغني المحتاج (١/ ٥٣٤).
وللحنابلة: المستوعب (٤/ ٣٠٣)، الكافي (٢/ ٤٦٧)، الفروع (٣/ ٥٣٦)، شرح الزركشي (٣/ ١٦٦)، كشاف القناع (٦/ ٣٦٩).

(٢) المغني (٥/ ١٩٥).

(٣) الأم (٢/ ١٣٥).

وعن المسـورِ بـنِ مَخرمَةَ ومروانَ، يصـدِّقُ كلُّ واحـدٍ منهما حديثَ صاحبِهِ، قالا: خرجَ رسولُ اللهِ ﷺ زمن الحديبيةِ حتى إذا كانوا ببعضِ الطريـقِ قالَ النبـيُّ ﷺ: «إِنَّ خالدَ بنَ الوليدِ بالغميـمِ في خيلٍ لقريشٍ طليعةً فخذوا ذاتَ اليمينِ...».

قـال: فقـال رسـولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّـا لمْ نجئْ لقتـال أحـدٍ، ولكنَّا جئنا معتمريـنَ...» قـال: فلما فرغ مـن قضية الكتـاب قال رسـولُ اللهِ ﷺ لأصحابـِه: «قوموا فانحروا ثم احلقـوا» قال: فواللهِ ما قامَ منهم رجلٌ حتى قال ذلك ثلاثَ مراتٍ، فلما لم يقمْ منهمْ أحدٌ دخلَ على أمِّ سَـلَمَةَ فذكـر لها ما لقيَ من الناس فقالت أمُّ سَـلَمَةَ: يـا نبيَّ اللهِ، أتحبُّ ذلك؟ اخـرجْ ثم لا تكلم أحداً منهم كلمةً حتى تنحـرَ بُدْنَكَ وتدعوَ حالِقكَ فيحلقـكَ. فخـرج فلم يكلم أحـداً منهم حتـى فعل ذلك؛ نحـرَ بُدْنَهُ (هَدْيَهُ) ودعا حَالِقَهُ فَحَلَقَهُ... الحديث(١).

ووجـه الدلالة: أن النبي ﷺ قطـع إحرامه لما حصر بالعدو وتحلّل، وأمر أصحابه أن ينحروا ويحلّوا.

ونقل النووي الاتفاق على جواز التحلل عند الحصر بالعدو(٢).

وهذا الإحصار يكون في كل من الحج والعمرة(٣).

واتفقـوا على ما جاءت به النصوص من أن المحصر إذا أراد التحلل فإنه يشرع في حقه أن ينحر هديه لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

(١) صحيح البخاري (٢/ ١٦٩) كتاب الشروط - باب الشروط في الجهاد والمصالحة، وصحيح مسلم (٢/ ٩٠٣) كتاب الحج - باب بيان جواز التحلل.

(٢) المجموع (٨/ ٣٠٠).

(٣) قال ابن قدامة: «وحكي عن مالك أن المعتمر لا يتحلل؛ لأنه لا يخاف الفوت وليس بصحيح، لأن الآية إنما نزلت في صلح الحديبية وكانوا محرمين بعمرة».

ولقولـه ﷺ لِأَصْحَابِـهِ في الحديـث المتقـدم: «قومـوا فانحـروا ثم احلقوا...»[1].

(١) وهـذا الهـدي واجب في قول أكثر هـل العلم. المبسـوط (٤/ ١٠٦)، الهداية (٣/ ١٢٩)، المهـذب (١/ ٣١٢)، مغنـي المحتـاج (١/ ٥٣٤)، المغنـي (٥/ ١٩٥)، ، كشـاف القنـاع (٦/ ٣٦٩)، مفيد الانام (ص٨٦٧).
وقـال مالـك: ليـس بواجب عليـه هدي لعـدم التفريط إلا إن سـاق معه هديـاً. التفريع (١/ ٣٥١)، الاسـتذكار: موسـوعة شروح الموطـأ (١٠/ ٥١٠)، المنتقـى للباجـي (٢/ ٢٧٣)، القوانين الفقهية (ص٩٤).

المبحث الثاني
قطع الإحرام لأجل الإحصار بغير العدو

صورة المسألة:

اختلف الفقهاء في حكم الإحصار بغير العدو: كالمرض، والكسر، والعرج، وضياع النفقة، ونحوها، هل يعد إحصاراً بالمعنى الشرعي؟ أو لا؟

وفيها مطلبان:

المطلب الأول
حكم المسألة

اختلف الفقهاء في حكم الإحصار بغير العدو إلى قولين:

القول الأول: أن الإحصار إنما يكون بالعدو فحسب ولا يجوز التحلل بغير ذلك.

وهذا مذهب الجمهور من المالكية[١]، والشافعية[٢]، والحنابلة[٣]،

(١) الذخيرة (٣/ ١٩٠)، الاستذكار (٤/ ١٧٨)، أحكام القرآن للقرطبي (٢/ ٣٧٤)، القوانين الفقهية (ص٩٤)، حاشية الدسوقي (٢/ ٩٤).

(٢) الأم (٢/ ١٧٨)، البيان (٤/ ٣٩٩)، المجموع (٨/ ٣٠١)، روضة الطالبين (٣/ ١٧٣)، تحفة المحتاج (٤/ ٢٠٤)، مغني المحتاج (١/ ٥٣٣).

(٣) المقنع شرح الخرقي (٢/ ٦١٤)، الهداية (١/ ١٠٧)، رؤوس المسائل (٢/ ٦٥٤)، المغني (٥/ ٢٠٣)، المستوعب (٤/ ٣٠٤)، الإرشاد لابن أبي موسى (ص١٧٣)، الإنصاف (٤/ ٧١)، االمبدع (٣/ ٢٧٤)، كشاف القناع (٢/ ٥٢٨).

وقالـوا: يبقى على إحرامه أبداً حتى يقـدر، أو يفوته الحج فيتحلل منه بعمرة.

القـول الثاني: أن الإحصار يكون بالعدو، وبغيره: كالمرض وفقدان النفقة ونحوهما كالكسر، والعرج، والحبس.

وهذا مذهب الحنفية(١)، ورواية عند الحنابلة، استظهرها الزركشي، واختارها جمع(٢).

وروي عن ابن مسعود، وابن عباس، وابن الزبير، وهو قول عطاء، والنخعـي، والثـوري، وأبي ثـور -رحمهـم الله تعـالى- وقـول مجاهد، وقتادة، وعروة(٣)، وهو مذهب الظاهرية(٤).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١ . قول الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِۖ وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍۚ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

---

(١) المبسوط (٤/ ١٠٧)، البدائع (٢/ ١٧٥)، البحر الرائق (٣/ ٥٤)، فتح القدير (٣/ ٥١)، عمدة القاري (١٠/ ١٤٠).

(٢) المغني (٥/ ٢٠٣)، المحرر (١/ ٢٤٢)، شرح الزركشي (٤/ ١٥٩٤)، مفيد الأنام (ص٨٨٣).

(٣) التمهيد (١٥/ ٢٠٧)، تفسير الطبري (جامع البيان) (٢/ ٢١٣)، شرح مشكل الآثار (٢/ ٧٧)، المغني (٥/ ٢٠٣).

(٤) المحلى (٧/ ٢٠٣)، قال ابن حزم: «وأما الإحصار فإن كل من عرض له ما يمنعه من إتمام حجه أو عمرته من عدو أو مرض أو كسر أو خطأ طريق أو خطأ رؤية هلال أو سجن أو أي شيء كان فهو محصر».

وجه الاستدلال:

أن الآية نزلت في أصحاب النبي ﷺ حين أُحصروا من العدو. فيقتصر على مورد النص ويبقى ما عداه على العموم، ويتأيد ذلك بمفهوم قوله: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمۡ﴾ والأمن إنما يكون من العدو، لا من المرض ونحوه[١].

ونوقش: بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٢].

وقد قال ابن الأثير: «الإحصار المنع والحبس، يقال: أحصره المرض أو السلطان إذا منعه مقصده فهو محصر»[٣].

فلفظ الآية شامل للمرض، إن لم يكن اللفظ خاصاً بالمرض[٤].

وأجيب عن الاستشهاد بلفظ الأمن: بأن ذكر بعض أفراد العام في قوله: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمۡ﴾ لا يقتضي التخصيص[٥].

ثم إن كل من زال مرضه فهو آمن، حيث أمن الموت، أو أمن زيادة المرض[٦].

٢. حديث ضباعة بنت الزبير رضي الله عنها حينما قالت للنبي ﷺ إني أريد الحج، ولا أجدني إلا وجعة، فقال لها النبي ﷺ: «حجي واشترطي، قولي: اللهم محلي حيث حبستني»[٧].

---

(١) ينظر: بداية المجتهد (١/ ٣٥٤)، الحاوي الكبير للماوردي (٥/ ٤٧٢).
(٢) البناية على الهداية (٤/ ٣٩٧)، وشرح الزركشي (٣/ ١٧٠).
(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر (١/ ٣٣٥).
(٤) البدائع (٢/ ١٧٥)؛ بل قال مالك: «المحصر الذي أراد الله في الآية هو المريض وإنما جعلنا للمحصر بالعدو أن يحل: بالسنة»، موسوعة شروح الموطأ (١٠/ ٥٢٢).
(٥) الشرح الممتع (٧/ ٤٥١).
(٦) البدائع (٢/ ١٧٥).
(٧) متفق عليه، صحيح البخاري (٥/ ٩٢٧) كتاب النكاح - باب الأكفاء في الدين، وصحيح مسلم (٢/ ٨٦٧) كتاب الحج - باب جواز اشتراط المحرم التحلل.

وجه الاستدلال:

أنه لو كان المرض يبيح الحل، ما احتاجت هذه المرأة إلى اشتراط[(١)].

ولأنه علق جواز إحلالها من المرض بالشرط، والحكم المعلق بشرط لا يتعلق بغيره، وينتفي عند عدمه[(٢)].

ونوقش: بعدم التسليم بما ذكر، فإن الاشتراط في هذه الحالة يفيد فائدة جديدة وهي الإحلال بغير دم ولا حلق[(٣)].

٣. واستدلوا بعدد من الآثار عن الصحابة:

أ) منها أثر ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «لا حصر إلا حصر العدو»[(٤)].

ونوقش بأمرين:

- أحدهما: أن الرواية عن ابن عباس مضطربة، فقد نقل عنه جواز الإحلال كما في تصديقه حديث عكرمة الآتي[(٥)].

- الثاني: على تقدير صحته فالحجة في ما روى لا ما رأى[(٦)].

ب) وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «أليس حسبكم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ إن حبس أحدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء»[(٧)].

---

(١) المغني (٥/ ٢٠٤).

(٢) الحاوي الكبير (٥/ ٤٧٠).

(٣) شرح الزركشي (٣/ ١٦٩)، سبل السلام (٢/ ٤٥٤).

(٤) أخرجه البيهقي (٥/ ٢٢٠)، وابن أبي شيبة الجزء المتمم (ص ٢٠٥)، والطبري في تفسيره (٣/ ٣٤٥)، وابن أبي حاتم (١/ ٣٣٦)، وأخرجه الشافعي في مسنده (ص٣٦٧).
والأثر صححه الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير (٢/ ٢٨٨)، وقال ابن الملقن في البدر المنير (٦/ ٤٢٧): «إسناده صحيح»، وصححه النووي في المجموع (٨/ ٣٠٩).

(٥) الحديث بتمام تخريجه والحكم عليه، مذكور ضمن أدلة القول الثاني.

(٦) تهذيب السنن (٥/ ٢٢٣).

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه (٢/ ٦٤٢)، باب الإحصار في الحج.

وفي لفظ عن ابن عمر قال: «المحصر بمرض لا يحل حتى يطوف بالبيت وبين الصفا والمروة..»[1].

جـ) ما روى أيوب عن يزيد بن الشخير قال: «خرجت إلى مكة، حتى إذا كنت ببعض الطريق كسرت فخذي، فأرسلت إلى مكة وبها: عبدالله بن عباس وابن عمر والناس، فلم يرخص لي أحد أن أحل، وأقمت على ذلك الماء سبعة أشهر حتى حللت بعمرة»[2].

وجه الاستدلال من هذه الآثار:

أن عدم الإحلال ثابت عن هؤلاء الصحابة بلا مخالف[3].

ونوقش الاستدلال بهذه الآثار: بأن ما روي عن هؤلاء الأصحاب من عدم الإحلال معارض بما روى غيرهم كـ(علي، وابن مسعود، والحسين رضي الله عنهم)، بجواز الإحلال كما سيأتي، فلا يكون حجة.

كما ناقشها الحنفية بقاعدتهم في أن مطلق الكتاب لا يخصص بالسنة أو الأثر[4].

٤. أن من حصر بمرض أو ذهاب نفقة، لا يستفيد بالإحلال الانتقال من حاله، ولا التخلص من الأذى الذي وقع به، فوجب عدم جواز التحلل له كضال الطريق طرداً وكالمحصر عكساً[5].

ويناقش: بأن هذا منتقض بمن حصر بعدو من كل جهة، فله التحلل

(١) أخرجه مالك في الموطأ (١/ ٣٦١)، وفي سنن البيهقي (٥/ ٢١٩) كتاب الحج – باب من لم يرَ الإحلال بالإحصار بالمرض.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (١/ ٣٦١)، والشافعي في مسنده (٢/ ١٦٤)، والبيهقي في سننه (٥/ ٢١٩)، باب من لم يرَ الإحلال بالإحصار بالمرض، وأخرجه ابن جرير الطبري (٢/ ٢٢٦).

(٣) التمهيد (١٥/ ٢٠٠)، الحاوي الكبير (٤/ ٣٥٨).

(٤) بدائع الصنائع (٢/ ١٧٥).

(٥) المغني (٥/ ٢٠٤)، الحاوي الكبير (٥/ ٤٧١)، الممتع شرح المقنع (٢/ ٢٩٢).

وإن لم يستفد، ثم إن المحصر بالمرض ونحوه وإن لم يستفد الاستنقاذ، لكن هذا لا يخرجه عن معنى الإحصار، وإنقاذ نفسه من زيادة النصب بالتمادي مع المرض أو الفقر، والحرج مرفوع في شرعنا المطهر(١).

٥. أن المرض معنى لا يمنع وجوب الحج، فوجب أن لا يفيد التحلل منه كالصداع طرداً أو انسداد الطريق عكساً(٢).

ويناقش: بعدم التسليم بالمقدمة - فالمرض يمنع وجوب الحج ابتداءً.

أدلة القول الثاني:

١. عموم آية الإحصار: ﴿فَإِنۡ أُحۡصِرۡتُمۡ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِ﴾.

ووجه الاستدلال: أن الإحصار عند علماء اللغة إنما هو للمرض، يقال: أحصره المرض إحصاراً فهو محصر، وحصره العدو حصراً فهو محصور، فيكون اللفظ صريحاً في محل النزاع(٣).

قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿فَإِنۡ أُحۡصِرۡتُمۡ﴾ من حبس أو مرض(٤).

وقال ابن القيم: ظاهر القرآن بل صريحه يدل على أن الحصر يكون بالمرض فإن لفظ الإحصار إنما هو للمرض؛ يقال أحصره المرض، وحصره العدو، فيكون لفظ الآية صريحاً في المريض وحصر العدو ملحق به، فكيف يثبت الحكم في الفرع دون الأصل؟(٥)

(١) الحاوي الكبير (٥/ ٤٧١).

(٢) المرجع السابق.

(٣) ينظر: فتح القدير شرح الهداية (٣/ ٥١)، المغني (٥/ ٢٠٣)، جمهرة العرب (١/ ٥١٤)، تهذيب اللغة (٤/ ١٣٦)، النهاية (١/ ٣٥٣).

(٤) شرح مشكل الآثار (٢/ ٨٧).

(٥) تهذيب السنن (٥/ ٢٢٤) وتقدم قول مالك في أن الآية في المرض.

ونوقش: بأن الآية إنما نزلت في إحصار النبي ﷺ يوم الحديبية وكان بالعدو[1].

وتقدم الجواب عن هذا في أدلة القول الأول.

٢. حديث عكرمة أن النبي ﷺ قال: «من كسر أو عرج فقد حلّ وعليه حجة أخرى».

وفي لفظ: «من كسر أو عرج أو مرض».

قال عكرمة: سألت ابن عباس وأبا هريرة عن ذلك فقالا: صدق[2].

وجه الاستدلال:

دل الحديث صراحة على جواز إحلال المحرم المريض والمكسور إذا أحصر بذلك[3].

ونوقش الاستدلال بالحديث بأربعة أمور:

- الأمر الأول: أن الحديث متروك الظاهر، فإن مجرد الكسر والعرج لا يصير به المحرم حلالاً.

فإن قلتم بأنه يبيح التحلل، قلنا: هو محمول على إذا ما اشترط ذلك.

---

(١) الحاوي الكبير (٥/ ٤٧١).

(٢) أخرجه أبو داود (٢/ ١٧٣)، (كتاب المناسك - باب الإحصار)، والنسائي (٥/ ١٩٨) كتاب المناسك - باب فيمن أحصر بعدو، والترمذي (٢/ ٢٦٥) كتاب الحج - باب ما جاء في الذي يهل بالحج فيكسر أو يعرج، وابن ماجه (٢/ ١٢٠٨) كتاب المناسك - باب المحصر، وأخرجه أحمد في مسنده (٣/ ٤٥٠)، والدار قطني (٢/ ٢٧٧)، والحاكم (١/ ٤٨٣) وصححه الذهبي ووافقه، وصححه الترمذي (الموضع السابق)، وصححه النووي في المجموع (٨/ ٣٠٩)، وصححه الألباني في تعليقه على سنن أبي داود.

(٣) ينظر: شرح مشكل الآثار (٢/ ٧٦)، أحكام القرآن للجصاص (١/ ٣٣٥)، شرح السنة للبغوي (٧/ ٢٨٧).

فالحديث محمول عندنا على حالة الاشتراط فحسب[1]. فالإضمار لا بد منه.

وأجيب: بأن هذا التأويل فيه بعد، ويحتاج إلى إضمار وهو خلاف الأصل، وإذا حمل على المشترط خلا من الفائدة الجديدة.

- الأمر الثاني: أن في الحديث كلاماً حيث إن الحديث يرويه ابن عباس ومذهبه خلافه[2].

ويجاب: بأن الحجة في روايته دون اجتهاده ودرايته، كما هو متقرر عند الأصوليين.

- الأمر الثالث: أن فيه الإلزام بحجة أخرى وليس فيه ذكر للهدي، وهذا مما لا تقولون به.

وأجيب: بأن الحجة الأخرى إنما تحمل على الواجبة، وأما الهدي فقد جاء به القرآن وإن لم يذكر في الحديث[3].

- الأمر الرابع: أنه يحتمل أنه يحل بعد فوات الحج، بما يحل به من فاته الحج[4].

ويناقش: بأن هذا الاحتمال بعيد، إذ لو كان مراداً في الحديث لأمره النبي ﷺ بالبقاء في مكانه حتى يفوته الحج، حيث لا يجوز تأخير البيان عن موضع الحاجة.

٣. ما ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه في قصة الرجل الذي لدغ وهو محرم، فبينما هو صريع في الطريق إذ طلع ركب فيهم ابن مسعود فسألوه

(١) المغني (٥/ ٢٠٤)، وينظر: المجموع (٨/ ٢٥٢)، شرح مشكل الآثار (٢/ ٧٩).
(٢) المغني (٥/ ٢٠٤)، الذخيرة (٣/ ١٩١).
(٣) المحلى (٧/ ٢٠٨).
(٤) المجموع (٨/ ٣١٠).

فقال: «ابعثوا بالهدي، واجعلوا بينكم وبينه أمارة، فإذا كان ذلك، فليحل»[1].

٤. ما ورد أن الحسين بن علي رضي الله عنهما خرج معتمراً مع عثمان بن عفان رضي الله عنه فمرض بالسقيا[2]، فمر عليه عبدالله بن جعفر فأقام عليه حتى إذا خاف الفوات خرج وبعث إلى علي بن أبي طالب وأسماء بنت عميس وهما بالمدينة فقدما عليه، ثم إن الحسين أشار إلى رأسه، فأمر علي بحلق رأسه، فحلق ثم غسل عنه بالسقيا فنحر عنه بعيراً[3].

وجه الاستدلال: أن ما ورد عن هؤلاء الأصحاب: ابن مسعود، والحسين، وعلي، وأسماء بنت عميس رضي الله عنهم دليل على جواز الإحلال بالمرض[4].

وهو موافق لنص القرآن الكريم في الإحصار.

ونوقش: بأن هذا معارض بما نقل عن غيرهم من عدم جواز الإحلال[5]، كما تقدم.

٥. أننا نتفق على الإحلال بالعدو، والمعنى الموجود في منع العدو موجود في المنع بالمرض وزيادة.

(١) أخرجه البيهقي (٥/ ٢٢١)، وابن جرير الطبري في تفسيره (٢/ ٢٢)، والطحاوي في شرح المعاني (٢/ ٢٥١)، وقال الحافظ في الفتح (٤/ ١٣): «أخرجه ابن جرير بإسناد صحيح».
(٢) السقيا: قرية جامعة من عمل الفرع بينهما مما يلي الجحفة تسعة عشر ميلاً. معجم البلدان (٣/ ٢٢٨).
(٣) أخرجه مالك في الموطأ (١/ ٣٨٨)، والبيهقي في سننه (٥/ ٢١٨ من طريق مالك عن يحيى بن سعيد عن يعقوب بن خالد المخزومي عن أبي أسماء مولى عبدالله بن جعفر انه كان مع عبد الله بن جعفر انه كان مع الحسين بن علي... واحتج به لمالك ابن عبد البر في الاستذكار (١١/ ٢٢٢).
(٤) شرح معاني الآثار (٢/ ٢٥٢)، المبسوط (٤/ ١٠٨).
(٥) الحاوي الكبير (٤/ ٣٥٨).

والمعنى هو منع زيادة مدة الإحرام، وبالمرض يتعذر الأداء، ويلحقه ضرر فيكون أولى بالتحلل[1]؛ لأنه يقدر على دفع العدو عن نفسه، إما بقتال أو مال، ولا يقدر على دفع المرض عن نفسه، فكان تحلله بما لا يمكنه دفعه أولى من تحلله بما يمكن دفعه[2].

٦. أن من أحصر بمرض أو ذهاب نفقة، مصدود عن البيت، وعاجز عن الوصول إليه، فأشبه من صده العدو[3].

ونوقش: بأن كون المريض ونحوه مصدوداً عن البيت غير مسلَّم؛ لأنه غير مصدود عن البيت، لأنه لم يحمل المشقة للوصول إليه[4].

الترجيح:

لعل الراجح في هذه المسألة هو القول الثاني، وهو أن الإحصار شامل لكل منع من الوصول إلى البيت وإتمام النسك، وهو ترجيح أكثر المحققين كشيخ الإسلام ابن تيمية[5]، والشيخ عبدالعزيز بن باز[6]، واللجنة الدائمة[7]، والشيخ محمد بن عثيمين[8].

ويؤيده أن أكثر الفقهاء الذين منعوا ذلك، زادوا في معنى الإحصار في الآية عن الإحصار بالعدو فأدخلوا الدائن والزوج والسيد، فأجازوا للوالد تحليل ولده، وللدائن تحليل المدين إذا

(١) المبسوط (٤/ ١٠٨)، فتح القدير (٣/ ٥٢).
(٢) الحاوي الكبير (٥/ ٤٧٠).
(٣) المغني (٥/ ٢٠٣)، الحاوي الكبير (٥/ ٤٧٠).
(٤) الحاوي الكبير (٥/ ٤٧٢).
(٥) مجموع الفتاوى (٢٦/ ١٨٦، ٢٢٧)، الإنصاف (٤/ ٦٥).
(٦) مجموع فتاوى ومقالات (١٦/ ١٥٣).
(٧) فتاوى اللجنة الدائمة (١١/ ٣٥١).
(٨) فتاوى الشيخ ابن عثيمين (٢٣/ ٤٣٤)، الشرح الممتع (٧/ ٤٥٠).

أحـرم، وأجازوا للـزوج تحليل الزوجـة إذا أحرمت لغـير الفريضة، وأجازوا للسـيد تحليل عبده إذا أحـرم دون إذنه، وأجازوا الإحصار بضلالة الطريق وبالعدة الطارئة[1]. فكذا تلزمهم باقي الصور ذوات الأعذار.

قـال ابن القيم: فلـو لم يأت نص بحل المحصر بمرض لكن القياس عـلى المحصر بالعـدو يقتضيه، فكيف وظاهر القرآن والسـنة والقياس يدل عليه؟ والله أعلم[2].

وقال الشـيخ محمد بن عثيمين: والصحيح أن من أحصر بغير عدو كان كمن أحصر بعدو لعموم الآية[3].

المطلب الثاني
تطبيق حكم المسألة في حق من مُنع من دخول الحرم لكونه لا يحمل تصريحاً

أقول: يدخل في الخلاف السـابق ما اسـتجد في هذا الزمان من منع بعض الحجاج من دخول مكة -عن طريق الشُرط- لكونهم لا يحملون تصريحاً بالحج[4].

(١) ينظر: فسـخ الإحرام بذلك: عند المالكية: مواهب الجليـل (٣/ ٢٠٥)، القوانين الفقهية (ص٩٤).
وعنـد الشـافعية: مختصر المزني وشرحـه الحـاوي الكبـير (٥/ ٤٧٥)، النجـم الوهـاج (٣/ ٦٢٢).
وعنـد الحنابلـة: المغنـي (٥/ ١٩٥)، الإنصـاف (٣/ ٣٩٧)، شرح المنتهـى (١/ ١٥١)، وتنظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢/ ٢٠٢).

(٢) تهذيب السنن (٥/ ٢٢٤).

(٣) الشرح الممتع (٧/ ٤٥٠).

(٤) التصريح نظام وضعه ولي الأمر لتحديد نسب الحجاج تقديراً منه لمصلحة تخفيف الزحام.

وعلى ما تقدم أجد أن حكم هذه المسألة شبه منطبق على المسألة السابقة لكن لكونها نازلة لم يتكلم عنها الفقهاء المتقدمون(١).

وعليه يكون الراجح أن هذا الممنوع من الدخول إذا لم يشترط أول إحرامه أنه يحل إذا حبسه حابس، فحكمه كالمحصر يحل من إحرامه وينحر هدياً في موضع حصره، ومكان منعه من الدخول؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾، ثم يحلق رأسه أو يقصر؛ وبذلك يكون حلّه من إحرامه.

وإن كان اشترط أول إحرامه أنه يحل إذا حبسه حابس حلّ مجاناً، على الصحيح من قولي أهل العلم(٢)، وبهذا صدرت الفتوى من اللجنة الدائمة للبحوث في المملكة العربية السعودية وهذا نصها مع السؤال:

«**س**: ذهب أحد الزملاء المتعاقدين إلى الحج العام الماضي، وعندما ذهب إلى المدينة وأحرم من ميقات المدينة واتجه إلى مكة وهناك وعند نقطة الحراسة أمروه بإخراج تصريحه المسموح به للحج، ولكنه كان قد حج العام الذي قبله، ولم يعط تصريحاً، فرجع بأمر منهم. هل تعتبر حجته عليها ثواب في ذلك بالرغم أنه لم يدخل مكة وكان قد أحرم؟

الجواب: أولاً: لا إثم عليه في تحلله من إحرامه ورجوعه دون أن يتم حجه؛ لأنه مغلوب على أمره، والله عليم بحاله رحيم بعباده، فيجزيه على قدر ما فعل من أعمال الحج بإخلاص.

ثانياً: من كان قد اشترط عند إحرامه بأنه إن حبسه حابس فمحله

---

(١) ومن السابقين من عمم وجوه الإحصار، قال ابن عبد البر في التمهيد ضمن موسوعة الموطأ (١٠/ ٥١٦): «الإحصار عند أهل العلم على وجوه: منها الحصر بالعدو ومنها بالسلطان الجائر ومنها بالمرض وشبهه».

(٢) النوازل في الحج رسالة دكتوراه مطبوعة للدكتور: علي بن ناصر الشلعان (ص١٩٦). وستأتي مسألة حكم الاشتراط في آخر هذا البحث ان شاء الله تعالى.

حيث حبس فلا يلزمه شيء، وإن لم يكن قد اشترط ذلك فعليه هدي يذبحه حيث أحصر؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، ثم يحلق رأسه أو يقصر؛ وبذلك يكون حلّه من إحرامه. وبالله التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم»[(١)].

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (ج١١، ص٣٥١)، السؤال الثاني من الفتوى رقم (٩٢٠٤).

المبحث الثالث
رفض الإحرام لغير عذر شرعي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
حكم رفض الإحرام بغير عذر شرعي

صورة المسألة:

أن يتلبس المسلم بنسك حج أو عمرة، ويحرم به، ثم يقطع هذا النسك ويرفضه لغير عذر شرعي، فيقول أنا أترك إحرامي وأحلّ، مثال ذلك:

- رجل رأى زحاماً فقطع الإحرام.
- ورجل دعي إلى وليمة فلبس ثيابه ونوى الخروج من النسك.
- ورجل أحرم ثم مر برفقة يريدون السفر لغير الحرم فقطع إحرامه ورافقهم.
- ورجل خاصمته زوجته بعد الإحرام فعاقبها بفسخ الإحرام والعودة للبلد

حكم المسألة:

لا خلاف بين أهل العلم في عدم جواز قطع الإحرام ابتداء بغير

عذر كما في مثل هذه الصور(١)، وإنما اختلفوا في بقاء الإحرام أو فساده إلى قولين:

القـول الأول: أن الإحرام باق ولا ينقطع بمجرد نية قطعه، ويلزمه العود لإحرامه. وهـذا مذهب الأئمة الأربعة: الحنفية(٢)، والمالكية(٣)، والشافعية(٤)، والحنابلة(٥).

القول الثاني: أن الإحرام يخرج منه، وينقطع بإفساده فيلغو ويبطل. وهذا مذهب الظاهرية(٦)، وبه قال ربيعة، وحكي عن عطاء(٧).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١. قولـه تعـالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

---

(١) فتح القدير (٣/ ٥٤)، حاشية ابن عابدين (٣/ ٥٨٥).، شرح الخرشي (٣/ ٤٧)، حاشية الدسوقي (٢/ ٢٧)، المجموع (٧/ ٤١٤)، المغني (٥/ ٢٠٥)، شرح الزركشي (٣/ ١٧٣).

(٢) الأصل (٢/ ٦٤٣)، المبسوط (٤/ ٧)، البدائع (٢/ ٢١٨)، اللباب (٣/ ٨٣٣)، المسلك المتقسط (ص٢٧٢)، فتح القدير (٣/ ٥٤)، حاشية ابن عابدين (٣/ ٥٨٥).

(٣) الذخيرة (٣/ ٢٢٣)، التاج والإكليل (٤/ ٦٧)، مواهب الجليل (٣/ ٤٨)، شرح الخرشي (٣/ ٤٧)، حاشية الدسوقي (٢/ ٢٧)، شرح الزرقاني على مختصر خليل (٢/ ٢٥٧).

(٤) نص الشافعية على أن الإحرام عقد لازم لا يجوز التحلل منه، المجموع (٧/ ٤١٤)، شرح صحيح مسلم (٨/ ٣٧٧)، أسنى المطالب (٣/ ١٢٧)، حاشية الجمل على منهج الطلاب (٢/ ٤٠٩).

(٥) المقنع لابن البناء (٢/ ٦١٥)، المغني (٥/ ٢٠٥)، شرح الزركشي (٣/ ١٧٣)، الشرح الكبير والإنصاف (٩/ ٣٢١)، كشاف القناع (٦/ ٣٧٢)، شرح منتهى الإرادات (٢/ ٥٩٢).

(٦) المحلى (٧/ ١٨٩)، المغني (٥/ ٢٠٥).

(٧) المجموع (٧/ ٤١٤)، الحاوي الكبير (٥/ ٢٩٢).

وجه الاستدلال: أن الله تعالى أمر بإتمام الحج والعمرة بعد الإحرام بهما، وأباح الإحلال بالإحصار، وهذا يقتضي نفي ما عدا ذلك.

وعليه فيكون حكم الإحرام باقياً وملزماً لكل من خرج منه قبل الإتمام.

ويناقش هذا: بأن غاية ما تفيده الآية وجوب إتمام النسك، لكن ليس فيها ما يدل على صحة النسك الذي أبطله صاحبه، بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]. ومن أفسد صومه لم يلزمه إتمامه في غير شهر رمضان لبطلانه، فكذا النسك.

٢. أن هذا القول مروي عن جمع من الصحابة كـ(علي، وعمر، وأبي هريرة، وابن عباس رضي الله عنهم) حيث نقل عنهم أن من أفسد حجه بالوطء مضى في فاسده[1].

وإذا لم يخرج منها بالفساد فلا يخرج منها بالإفساد أو الرفض دون عذر.

ويناقش هذا: بأن ما نقل عن هؤلاء الأصحاب -على تقدير صحته- إنما هو فيمن أفسد نسكه بالوطء لكن نية النسك باقية في قلبه؛ بخلاف مسألتنا فنيَّة النسك قد زالت من قلبه.

٣. أن الإحرام عبادة لا يخرج منها بالفساد، فلا يخرج منها برفضها (بالإفساد) بخلاف سائر العبادات[2].

ويناقش: بعدم التسليم بهذا الفارق حيث لا دليل عليه.

(١) الحاوي الكبير (٥/ ٢٩٢)، المغني (٥/ ٢٠٥)، وأثر عمر: رواه مالك في الموطأ (١/ ٣٨١)، وفيه انقطاع بين مالك وعمر.
وأثر علي وأبي هريرة رواهما مالك أيضاً (١/ ٣٨١)، والبيهقي (٥/ ١٦٧).
وأما أثر ابن عباس فرواه ابن أبي شيبة (٤/ ١٤٢ وصححه البيهقي (٥/ ١٦٧).
(٢) المغني (٥/ ٢٠٥)، مفيد الأنام (ص٤٣٢).

أدلة القول الثاني:

١. قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُصۡلِحُ عَمَلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [يونس: ٨١].

وجه الاستدلال: أن من رفض إحرامه فقد أفسد نسكه بغير خلاف بيننا، فمن الخطأ تماديه على عمل لا يصلحه الله عز وجل(١).

ويناقش: بعدم التسليم بفساد نسكه في كل الأحوال، وعلى تقدير فساده يلزمه الإتمام لأدلة أخرى.

٢. قوله ﷺ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»(٢).

وجه الاستدلال: أن النسك الفاسد مما ليس عليه أمرنا، فوجب أن يكون مردوداً(٣).

ونوقش: أن هذا الخبر لا يلزمنا؛ لأن المضي في النسك المرفوض إنما هو بأمر الله تعالى(٤).

٣. أن العلماء لا يختلفون في أن من أبطل صلاته لا يتمادى فيها، فلم يُلزم من أبطل نسكه بالتمادي فيه؟(٥)

ونوقش: بالفرق بين الحج وسائر العبادات، وذلك أن سائر العبادات يخرج منها بالفوات، فكذلك يخرج منها بالفساد، والحج لا يخرج منه بالفوات فلم يخرج منه بالفساد(٦).

ولأن الله تعالى خص الحج والعمرة بالأمر بالإتمام بخلاف سائر العبادات.

---

(١) المحلى (٧/ ١٩٠).

(٢) أخرجه البخاري (٣/ ٩١) كتاب البيوع، باب النجش، ومسلم (٣/ ١٣٤٣) كتاب الأقضية - باب نقض الأحكام.

(٣) المحلى (٧/ ٧٥، ١٨٩)، الحاوي (٥/ ٢٩٢).

(٤) المغني (٥/ ٢٠٦).

(٥) المحلى (٧/ ١٩١).

(٦) الحاوي الكبير (٥/ ٢٩٢).

ويجاب: بأن بعض ما ذكر غير مسلَّم؛ فإن الله تعالى أمر بإتمام الصيام كذلك بقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فلِمَ لا تقولون مثل ذلك في الصيام في غير رمضان؟! فإن من أفسده لا يؤمر بالإمساك بقية اليوم.

الترجيح:

لعل الراجح في هذه المسألة هو القول الأول، وهو أن الإحرام باقٍ في حق من قطعه لغير عذر، ولا يبطل بالرفض، ولو ترتب على ذلك تراكم اللوازم والواجبات لاسيما مع طول الزمن.

وبهذا -وهو بقاء الإحرام في حالة الرفض- صدرت الفتاوى من اللجنة الدائمة في المملكة، وأسوق فيما يأتي نماذج من الأسئلة التي وجهت للجنة بنصها مع الجواب لنقف على شيء من واقع الناس.

س١: إذا لبس الرجل الإحرام لعمرة أو لحج ثم فسخها ماذا يجب عليه؟

ج: إن كان قد نوى الدخول في الحج أو العمرة فليس له فسخ ذلك والرجوع عنه، بل يجب عليه أن يكمل ما أحرم به على الوجه الشرعي؛ لقول الله سبحانه: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ﴾، وبهذا يتضح لك: أن المسلم إذا دخل في حج أو عمرة بالنية فليس له رفض ذلك، بل يجب عليه أن يكمل ما شرع فيه؛ للآية الكريمة المذكورة، إلا أن يكون قد اشترط، وحصل المانع الذي خاف منه فله أن يتحلل؛ لقول النبي ﷺ لضباعة بنت الزبير لما قالت: يا رسول الله إني أريد الحج وأنا شاكية، قال: «حجي واشترطي أن محلي حيث حبستني» متفق على صحته. وبالله التوفيق[1].

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (١١/ ١٦٦)، الفتوى رقم (١٨٥٦٢).

س٢: أحد جماعتي ذهب هو ووالدته وزوجته إلى مكة لأداء العمرة، ثم أحرم الجميع من الميقات، ولما وصلت والدته الحرم قالت: أعطوني الأطفال أجلس معهم وأنت وزوجتك خذ العمرة، وما اعتمرت، هل عليها شيء في ذلك أعني الأم وإذا جامعها زوجها فماذا عليها؟ وجزاكم الله خيراً.

ج: إذا كان الواقع ما ذكر، فإنه يجب على المرأة التزام أحكام الإحرام، وتجنب محظوراته؛ لأنها ما زالت محرمة بالعمرة، ثم تذهب إلى مكة وتؤدي العمرة التي أحرمت بها؛ لأن من أحرم بالنسك يلزمه أداؤه، ولا يجوز له رفضه؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ وإن كان حصل من زوجها جماع لها في هذه الفترة فإن عمرتها قد فسدت، ويلزمها المضي فيها وإكمالها بالطواف والسعي والتقصير، ثم تعود إلى الميقات الذي أحرمت منه بالعمرة الأولى التي فسدت بالجماع فتحرم منه بعمرة أخرى قضاء للعمرة التي أفسدتها بالجماع، ثم تؤديها كاملة وعليها فدية وهي ذبح رأس من الغنم يجزئ في الأضحية يذبح في مكة ويوزع على فقرائها فإن لم تجد صامت عشرة أيام عن إفسادها العمرة بالجماع مع التوبة إلى الله سبحانه مما فعلت. وبالله التوفيق[1].

س٣: ذهبنا للعمرة أنا وأسرتي المكونة من خمسة عشر فرداً، وأحرمنا من الميقات وقبل أن نؤدي العمرة وصلنا نبأ وفاة أحد الأقارب لنا، ومن فجأة الموقف وهول الفاجعة قمنا بفك الإحرامات جميعاً، وعدنا إلى المنطقة التي نقيم بها، وذلك من أجل حضور الدفن والعزاء، مع العلم أننا لم نشترط عند الإحرام، ومع العلم أننا قمنا بفك الإحرام والعودة جهلاً منا بالحكم في ذلك، وجزاكم الله خير الجزاء.

ج: ما فعلتموه خطأ، ويجب عليكم جميعاً إعادة ملابس الإحرام،

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (ج١٠، ص٣٨١)

والامتناع عن محظوراته، والعودة إلى مكة وأداء العمرة التي أحرمتم بها، مع التوبة إلى الله سبحانه مما فعلتم؛ لأن من أحرم بنسك حج أو عمرة وجب عليه أداؤه؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ﴾ ولا يجوز له رفضه.

ومن حصل منه جماع في هذه المدة فإنه يجب عليه المضي في العمرة إلى أن يكملها كما ذكرنا، ثم يعود إلى الميقات الذي أحرم منه أولاً ويحرم بعمرة جديدة قضاء للعمرة التي أفسدها بالجماع، ويذبح فدية، وهي شاة تجزئ أضحية يذبحها في مكة، ويوزعها على فقراء الحرم. وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم[١].

المطلب الثاني

جزاء رفض الإحرام لغير عذر

من رفض إحرامه لغير عذر، وصار يرتكب المحظورات كلها أو بعضها، فهل يلزمه جزاء على كل ذلك؟ أعني جزاء بسبب الارتكاب! وجزاء بسبب الرفض!

اختلف العلماء في هذه المسألة إلى أربعة أقوال:

القول الأول: أنه يلزمه مُحلاً ما كان يلزمه محرماً؛ لأن إحرامه باقٍ (أي يلزمه لكل محظور كفارة إن لم تتداخل) فلو لبس المخيط وتطيب وحلق رأسه لزمه ثلاث فديات... وهكذا، وليس عليه شيء زيادة على هذا.

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء. (ج١٠، ص٣٨٣)

وهذا مذهب الجمهور من المالكية[1]، والشافعية[2]، وأحد القولين عند الحنابلة[3].

القول الثاني: أنه يلزمه كل ما يلزم المحرم من الكفارات، وزيادة دم آخر لرفض الإحرام.

وهذا هو القول الآخر عند الحنابلة[4]، وقدمه في الفروع[5].

القول الثالث: أن المحرم إذا رفض الإحرام، وجب عليه كفارة واحدة لجميع ما ارتكب من المحظورات.

وهذا مذهب الحنفية[6]، ورواية عند الحنابلة[7].

قال في اللباب: واعلم أن المحرم إذا نوى رفض الإحرام فجعل يصنع ما يصنعه الحلال من لبس الثياب والتطيب والحلق والجماع وقتل الصيد فإنه لا يخرج بذلك من الإحرام، وعليه أن يعود كما كان محرماً، ويجب دم واحد لجميع ما ارتكب، ولو كل المحظورات، وإنما

---

(١) الذخيرة (٣/ ٢٢٣)، التاج والإكليل (٤/ ٦٧)، مواهب الجليل (٣/ ٤٨)، شرح الخرشي (٣/ ٤٧)، شرح الزرقاني (٢/ ٢٥٧)، حاشية الدسوقي (٢/ ٢٧).

(٢) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (٨/ ٣٧٧)، المجموع (٧/ ٤١٤)، حاشية الجمل على منهج الطلاب (٢/ ٤٠٩).

(٣) المغني (٥/ ٢٠٥)، الشرح الكبير (٨/ ٤٣٣)، المستوعب (٤/ ١٢٥)، شرح الزركشي (٣/ ١٧٣)، الإنصاف (٨/ ٤٣٢)، كشاف القناع (٦/ ١٩٥)، معونة أولي النهى (٣/ ٣٢٩) ذكره في باب الفدية.

(٤) الإنصاف (٨/ ٤٣٣) مع الشرح الكبير، الإقناع (١/ ٣٨)، المنتهى (٢/ ١٧٨)، (ذكراه في باب الفوات والإحصار) قال في كشاف القناع (٦/ ١٩٥) نقلاً عن المرداوي: «هذا المذهب وعليه أكثر الأصحاب».

(٥) الفروع (٣/ ٤٥٩).

(٦) بدائع الصنائع (٢/ ٢١٨)، فتح القدير (٣/ ٤٤)، اللباب (٣/ ٦٣٣)، حاشية ابن عابدين (٣/ ٥٨٥)، المبسوط (٤/ ١٣).

(٧) المستوعب (٤/ ١٢٥) وعنه يجزئه كفارة واحدة ذكرها في آخر باب ما يحرم على المحرم.

يتعـدد الجزاء بتعـدد الجنايات إذا لم ينو الرفض، ثم نيَّة الرفض إنما تعد ممن زعم أنه خرج منه بهذا[(١)].

القـول الرابـع: أن من رفض إحرامه أثم وفسـد إحرامـه، ولكن لا شيء عليه من الفداء: لا للمحظورات ولا للرفض.

وهذا مذهب الظاهرية[(٢)].

دليـل القـول الأول: قالـوا تلزمـه جميـع محظـورات الإحـرام؛ لأن إحرامه باقٍ لم ينقطع برفضه لما تقدم[(٣)].

وعللوا لعدم لزوم دم لرفض الإحرام: بأن الرفض مجرد نية، ومجرد النية، لا يؤثر شيئاً، ولا يوجب كفارة[(٤)].

دليـل القول الثاني: اسـتدلوا عـلى إلزامه بجميع المحظـورات بأدلة القول الأول نفسها.

وألزموه بزيادة دم عقوبة له على رفض الإحرام وقصده التحلل[(٥)].

ويمكن أن يناقش هذا: بأنه لا دليل على وجوب الدم للرفض؛ لأنه مجرد نية، والنية لا تؤثر شيئاً من جهة الجزاء.، قال ابن حزم: «فلم يجز أن يشرع وجوب دم لم يوجبه الله تعالى ولا رسوله ﷺ»[(٦)].

والنوايـا -بمقتضى النصوص- مرفوعة عن هـذه الأمة ما لم تعمل بها أو تتكلم.

دليل القول الثالث: قالوا: إن كل ما ارتكبه المتحلل مفعول على وجه

---

(١) اللباب (٣/ ٦٣٣).

(٢) المحلى (٧/ ١٩١)، حلية العلماء (٣/ ٢٦٦).

(٣) كشاف القناع (٦/ ١٩٥)، وتنظر الأدلة على ذلك في المسألة السابقة.

(٤) المغني (٥/ ٢٠٥)، الشرح الكبير (٨/ ٤٣٤).

(٥) مفيد الأنام (ص٤٣٢).

(٦) المحلى (٧/ ٧٥).

واحد -وهو وجه التحلل- فلم يلزمه إلا كفارة واحدة كالإيلاجات المتكررة في الجماع الواحد[١].

قال السرخسي: وكذا بنية الرفض إلا أن عليه بجميع ما صنع دماً واحداً لما بينا أن ارتكاب المحظورات استند إلى قصد واحد وهو تعجيل الإحلال فيكفيه لذلك دم واحد كما في المحصر[٢].

دليل القول الرابع: استدلوا هنا على عدم إلزامه بشيء بأدلتهم في المسألة السابقة على فساد إحرامه، والفاسد لا يؤثر شيئاً، بمعنى أنه إذا تقرر أن إحرامه باطل، فلم نلزمه بالجزاءات وهو يعمل معتقداً أنه في حل. وتقدم عدم التسليم ببطلان إحرامه بل إحرامه باقٍ شاء أم أبى[٣].

الترجيح:

من الصعوبة بمكان الترجيح في هذه المسألة لقلة النصوص، لكن أقول: لا يخلو رافض إحرامه من حالين:

أ) أن يرفضه معتقداً عدم تأثير الرفض في الإحرام، ومع ذلك يتمادى فيه عالماً بأنه لا يجوز له ارتكاب هذه المحظورات، فهذا لا شك في وجاهة إلزامه بالفدية والجزاء لكل ما فعل لدخوله على بصيرة.

ب) أن يرفض إحرامه ويعتقد انفساخه وأنه في حل، كمن أفسد صومه في غير رمضان، وبدأ يأكل ويشرب إلى آخر النهار.

فمثل هذا يجهل أن إحرامه باقٍ ويقيسه على إفساد الصلاة والصيام ويعتقد أن غاية ما عليه أن يعيد هذا النسك في وقت لاحق.

فهذا يظهر لي -والله تعالى أعلم- أنه يعطى حكم الجاهل في محظورات الإحرام، والسبب في ذلك أنه يرتكب المحظور جاهلاً أنه محظور.

---

(١) البدائع (٢/ ٢١٨).

(٢) المبسوط (٤/ ١٣).

(٣) يراجع ما تقدم في المسألة السابقة.

وأرجح الأقـوال في حكم الجاهل والناسي عدم مؤاخذتهما؛ لعموم الأدلة[1] والعلم عند الله تعالى.

(١) اختلف الفقهاء في حكم فاعل المحظور ناسياً أو جاهلاً:

١. فذهـب الحنفية والمالكية إلى أنه يسـتوي العامد والجاهـل والناسي في كل المحظورات ويطالبـون جميعاً بالفدية، والاختلاف في الإثم فقط. ينظر للحنفية: مختصر الطحاوي (ص٧٠)، بدائـع الصنائـع (٢/ ١٨٨)، البحـر الرائـق (٣/ ١٣)، فتـح القديـر (٢/ ٢٤٢). وينظـر للمالكيـة: التفريـع (١/ ٣٢٧)، الإشراف (١/ ٤٧٢)، مواهـب الجليل (٣/ ١٧٤)، القوانين الفقهية (ص١٥٨).

٢. وذهب الشـافعية والحنابلة إلى أنه لا فدية على الناسي والجاهل إلا ما كان على سبيل الإتلاف، وهو حلق الشـعر، وقلْم الأظفار، والصيد، واختلفوا في الجماع، والأصح عند الشافعية أنه لا فديـة فيه على الجاهل. ينظر للشـافعية: المجمـوع شرح المهـذب (٧/ ٣٤٩)، روضة الطالبين (٣/ ١٢٦)، مغنـي المحتـاج (١/ ٥٢٠)، النجم الوهـاج (٣/ ٥٨٨). وينظر للحنابلة: المغني (٥/ ٣٩١)، الفروع (٣/ ٤٦٢)، المبدع (٣/ ١٨٥)، كشاف القناع (٢/ ٤٥٨).

٣. وذهب الظاهرية وجمع من المحققين من أهل العلم كشيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم والشـيخ عبدالعزيـز بن باز، والشـيخ محمد العثيمـين ذهبوا في الجملـة إلى أن الناسي والجاهـل لا فديـة عليهما؛ اسـتناداً إلى عمـوم الأدلة التـي ترفع الخطأ والنسـيان عن هـذه الأمة كقوله تعـالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ وقوله ﷺ: «عفي لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، ولعل هذا القول هو الراجح لتماشيه مع عموم أدلة التيسير ورفع الحرج في شرعنا المطهر.

ينظـر: المحلى لابن حـزم (٧/ ٢١٤)، ومجموع الفتاوى لشـيخ الإسـلام (٢٥/ ٢٦٦)، وإعلام الموقعين لابن القيم (٢/ ٥٠)، ومجموع فتاوى الشـيخ عبدالعزيز (١٦/ ٢١٣)، والشرح الممتع (٧/ ٢٣١) وفيه يقول الشيخ محمد: «سبحان الله الحاكم بين عباده يقول في شأن الصيد: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة : ٩٥]، ونحن نقـول يسـتوي المتعمد وغير المتعمد هذا لا يمكن، والآيـة نص في الموضوع وهو الصيد وهو أعظم الإتلافات فكذا ما دونه... ولذا فالصحيح أن جميع المحظورات تسقط وأن المعـذور فيها بجهل أو نسـيان أو إكراه لا يترتب على فعلـه شيء إطلاقاً لا في الجماع ولا الصيد ولا التقليم ولا لبس المخيط ولا أي شيء. انتهى بتصرف.

قلـت: لـو كانت آية الصيد في المخطـئ والناسي فكيف يذوقان وبـال أمرهما؟! الذي نص عليه آخر الآية، فثبت أنها في المتعمد لا غير، والله أعلم.

المبحث الرابع
قطع الإحرام مع الاشتراط

المطلب الأول
معنى الاشتراط في الإحرام

الاشتراط في الإحرام: معناه أن يحرم بحج أو عمرة أو بهما، ويشترط في إحرامـه الإحلال عند الحبس وحصول العارض وعدم القدرة على الإتمام، مثل أن يقول: اللهم إني أريد الحج، فإن حبسني حابس فمحلي حيث حبستني.

وفائدته التحلل بلا دم ولا صوم(١).

أما لو قال: أخرج متى شئت أو أتحلل متى شئت لم يصح عند أحد من أهل العلم(٢).

المطلب الثاني
أنواع الاشتراط في الإحرام

الاشتراط في الإحرام نوعان: اشتراط لغرض صحيح، واشتراط لغرض فاسد.

قال الماوردي: الاشتراط في الإحرام على ضربين: أحدهما: أن يكون فيه غرض صحيح. والثاني: أن لا يكون فيه غرض صحيح.

---

(١) المغني (٥/ ٩٢)، المقنع في شرح الخرقي (٢/ ٥٩٢).
(٢) المهذب (١/ ٢٣٥)، كشاف القناع (٦/ ٩٢).

فإن كان له غرض صحيح كأن يقول: إن حبسني مرض، أو انقطعت بي نفقة أحللت. أو يقول: إن أخطأ العدد أو ضللت عن الطريق، أو عاقني عائق ففاتني الحج كان حجي عمرة فهذه شروط منعقدة لما فيها من الغرض الصحيح.

وإن لم يكن في الشروط غرض صحيح كأن يقول: أنا محرم بحج فإن أحببت الخروج منه خرجت أو إن لم يساعدني زيد قعدت، فهذا وما أشبهه من الشروط فاسد لا تنعقد ولا يجوز الإحلال بها[1].

وقال النووي: أما إذا شرط التحلل بلا عذر وقال: متى شئت خرجت منه أو إن ندمت أو كسلت، فلا يجوز له التحلل بلا خلاف، ونقل الروياني الاتفاق عليه[2].

المطلب الثالث
حكم الاشتراط في الإحرام وأثره

اختلف الفقهاء في حكم الاشتراط الصحيح في الإحرام وأثره على قولين:

القول الأول: أن الاشتراط في الإحرام مشروع وصحيح، وله أثر في إباحة التحلل مجاناً عند حصول العذر.

وهذا المذهب عند الشافعية[3]، والحنابلة[4]، وابن حزم[5]، ونقل

---

(١) الحاوي الكبير (٥/ ٤٧٤). ويقارن بها في المغني (٥/ ٢٠٤).

(٢) المجموع (٨/ ٣١٨).

(٣) المهذب (١/ ٢٣٥)، الحاوي الكبير (٥/ ٤٧٤)، روضة الطالبين (٣/ ١٧٣)، النجم الوهاج (٥/ ٦١٨).

(٤) مختصر الخرقي وشرحه المقنع (٢/ ٥٩٢)، المغني (٥/ ٩٢)، شرح الزركشي (٣/ ٩٢)، الإنصاف (٩/ ٣٢٨)، مفيد الأنام (ص٢١٧).

(٥) المحلى (٧/ ١١٣).

عن جمع من الأصحاب والتابعين منهم عمر وعلي وابن مسعود وعمار رضي الله عنهم، وعلقمة وشريح وابن المسيب وعكرمة وعطاء[١].

القول الثاني: أن الاشتراط في الإحرام غير مشروع ولا أثر له ولا يفيد شيئاً إن وقع.

وهذا مذهب الحنفية[٢]، والمالكية[٣]، (غير أن الحنفية كما تقدم يرون الفسخ بالأعذار دون شرط) وهو قول عند الشافعية[٤].

وأنكر الاشتراط: ابن عمر، وطاووس، وسعيد بن جبير، والنخعي والزهري[٥].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١. حديث ضباعة بنت الزبير قالت للنبي ﷺ: إني أريد الحج ولا أجدني إلا وجعة فقال: «حجي واشترطي وقولي: اللهم محلي حيث حبستني»[٦].

---

(١) الاستذكار (١٢/ ٣٦٤)، والتمهيد ضمن موسوعة شروح الموطأ (١٠/ ٥١٥).
والقائلون بالمشروعية: منهم من استحب الاشتراط، ومنهم من أباحه، ومنهم من أوجبه، مطلقاً ومنهم من استحبه للخائف فحسب) المراجع المتقدمة والشرح الكبير مع الإنصاف (٨/ ١٤٨).

(٢) المبسوط (٤/ ١٠٨)، تحفة الفقهاء (١/ ٦٣٥)، مختصر اختلاف العلماء (٢/ ٩٦)، الاختيار (١/ ٢٢٣)، المسلك المتقسط (١/ ٢٧٩).

(٣) التفريع (١/ ٣٥١)، الإشراف (١/ ٢٤٤)، الكافي (١/ ٤٠٠)، التاج والإكليل (٣/ ٢٠٣)، حاشية الدسوقي (٢/ ٩٧).

(٤) المجموع (٨/ ٣٠٦)، النجم الوهاج (٣/ ٤٧٣). ومن العجب قول الشافعي لو ثبت حديث ضباعة لم أعده التمهيد: موسوعة شروح الموطأ (١٠/ ٥١٠).

(٥) الاستذكار (١٣/ ٣٦٤)، التمهيد: ضمن موسوعة شروح الموطأ (١٠/ ٥١٤)، المغني (٥/ ٩٣).

(٦) متفق عليه وسبق تخريجه (ص٥١٦).

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أجاز لهذه المرأة الحج مع الاشتراط بقول صحيح صريح، ولو لم تكن للشرط فائدة لما أمرها به النبي ﷺ، ولا قول لأحد مع قول النبي ﷺ(١).

ونوقش الاستدلال به من ثلاثة أوجه:

١. أنه قضية عين فلا عموم لها، فهو خاص بضباعة.

٢. أو يحمل على التحلل بعمرة.

٣. أو يحمل فيه الحبس على الموت(٢).

وأجيب عن الأول: بأن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب كما هو متقرر عند الأصوليين.

وعن الثاني والثالث: بأن فيهما تكلفاً يخالف الظاهر(٣).

٢. أن الاشتراط منقول عن عمر(٤)، وعلي(٥)، وابن مسعود(٦)، وعمار(٧) رضي الله عنهم، وأكثر التابعين(٨).

ونوقش الاستدلال بهذه الآثار: بأنها معارضة بمثلها ممن لا يرى الاشتراط أصلاً من الأصحاب كابن عمر(٩).

٣. أن للشرط تأثيراً في العبادات.

---

(١) المغني (٥/ ٩٣).
(٢) شرح الزرقاني على الموطأ (٢/ ٥٣٣)، طرح التثريب (٦/ ١٥). فتح الباري (٤/ ٩).
(٣) المجموع (٨/ ٣١٠).فتح الباري (٤/ ٩).
(٤) أخرجه عنه البيهقي (٥/ ٢٢٢)، وقال عنه النووي في المجموع (٨/ ٢٣٩): «بإسناد صحيح».
(٥) أخرجه عنه ابن أبي شيبة في الجزء المفرد (ص٣٨٥)، وابن حزم في المحلى (٧/ ١١٣).
(٦) أخرجه البيهقي (٥/ ٢٢٢)، وقال عنه النووي في المجموع (٨/ ٢٣٩): «إسناده حسن».
(٧) أخرجه ابن حزم في المحلى (٧/ ١١٤)، وينظر: الاستذكار (١٢/ ٣٦٤).
(٨) المغني (٥/ ٩٢)، المجموع (٨/ ٢٣٩).
(٩) ينظر ما يأتي في أدلة القول الثاني.

فإنه لو قال: إن قدم غائبي فللّه علي صيام كذا وكذا إن كنت صحيحاً، لم يلزمه إذا قدم وهو مريض، كذا هنا[1].

وكذا لو قال: إن شفى الله مريضي صمت شهراً متتابعاً أو متفرقاً، كان على ما شرط[2].

أدلة القول الثاني:

١. قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وجه الدلالة: دلت الآية على توقف التحلّل من الإحرام على ذبح ما استيسر من الهدي، والذي يقول بالاشتراط يجوز التحلل من دونه[3].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الآية محمولة على غير المشترط، للجمع بينها وبين أحاديث الاشتراط.

٢. ما أثر عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان ينكر الاشتراط في الحج ويقول: «أليس حسبكم سنة نبيكم إن حبس أحدكم عن الحج طاف وسعى ثم حل من كل شيء حتى يحج عاماً قابلاً»[4].

وجه الاستدلال ظاهر في نفي مشروعية الاشتراط وإنكاره[5].

(١) رؤوس المسائل في الخلاف للشريف أبي جعفر الحنبلي (١/ ٤٢١).
(٢) المغني (٥/ ٢٠٤)، كشاف القناع (٦/ ٣٧٦).
(٣) إعلاء السنن (١٠/ ٤٣٨).
(٤) أخرجه بلفظ: «كان ينكر الاشتراط» الترمذي (ح/ ٢٢٦) باب ما جاء في الاشتراط في الحج، والنسائي (ح/ ٤٣٠) باب ما يفعل من حبس عن الحج، وصححه الألباني في الموضعين، وأخرجه البيهقي (٥/ ٢٢٣)، والدار قطني (٢/ ٢٣٤) باللفظ نفسه.
وأخرجه أحمد في مسنده (٤٨٨١) بلفظ كان يكره الاشتراط.
وأصله في البخاري وسبق تخريجه (ص٥١٧) لكن دون ذكر إنكار الاشتراط.
(٥) اللباب في الجمع بين السنة والكتاب (٣/ ٦٣٣).

ونوقش بأمرين:

أ) أن لفظة: «كان ينكر الاشتراط» ليست في الصحيحين(١).

ب) أن ما نقل عن ابن عمر ليس بحجة؛ لأنه معارض بقول النبي ﷺ وقول من قال بذلك من أصحابه.

ولا قولَ لأحدٍ مع قول النبي ﷺ(٢).

وأحسن أحواله: تأويله على أن الحديث لم يبلغ ابن عمر، ولو بلغه لم يعده(٣).

قال البيهقي: عندي أن ابن عمر لو بلغه حديث ضباعة في الاشتراط لم ينكره(٤).

٣. أن الحج والعمرة عبادتان واجبتان بأصل الشرع، فلم يفد الاشتراط فيهما جواز الخروج منهما كالصيام والصلاة(٥).

ويناقش: بأن هذا قياس في مقابل النص فلا عبرة به (أي أنه ورد نص في التحلل من النسك بالشرط، ولم يرد ذلك في الصيام والصلاة) فافترقا.

الترجيح:

مما تقدم يظهر بجلاءٍ رجحان القول الأول وهو مشروعية الاشتراط في الإحرام ونفعه للمشترط، وذلك لقوة أدلة هذا القول في مقابل ضعف استدلالات المخالفين ومناقشاتهم(٦).

---

(١) ينظر ما سبق في تخريجه (ص٥١٧).

(٢) المغني (٥/ ٩٤).

(٣) فتح الباري (٤/ ٩)، طرح التثريب (٦/ ١٥)، مفيد الأنام (ص٢٢٠).

(٤) سنن البيهقي (٥/ ٢٢٣)، ونقلها في المجموع (٨/ ٣٠٩).

(٥) النجم الوهاج (٣/ ٦١٩).

(٦) وقد جمع شيخ الإسلام بين القولين بالاستحباب وعدمه فقال: يشرع الاشتراط عند=

والاشـتراط يفيد المشـترط إباحة التحلل من النسـك عند حصول العذر بلا هدي ولا صوم (مجاناً)، ولا يفيده إباحة التحلل مطلقاً.

قال ابن القيم: يسـتفيد المشـترط بالشرط فائدتـين؛ إحداهما: جواز الإحـلال، والثانيـة: سـقوط الـدم، فإذا لم يكـن شرط اسـتفاد بالعذر الإحـلال وحده وثبت وجوب الدم عليه فتأثير الاشـتراط في سـقوط الدم[1].

وقـال النووي: «لا هدي على المشـترط عـلى الصواب؛ لأن مقتضى الشرط انتهاء الإحرام بوجود المشروط، وأما المحصر فقد ترك الأفعال التي كان يقتضيها إحرامه»[2].

وبـالله التوفيق، والله أعلم، وصلى الله عـلى نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

= الحاجة إليه من وجع أو مرض أو خوف وما أشبهه وليس لكل أحد فإن النبي ﷺ أمر ابنـة عمـه ضباعة به لما كانت شـاكية فخاف أن يصدها المرض عن البيـت، ولم يكن يأمر بـه كل مـن حج) مجموع الفتـاوى (٢٦/ ١٠٦)، وهو جمع حسـن، ووافقه على ذلك كل من: الشـيخ محمد بن إبراهيم كما في مجموع الرسـائل (٥/ ٢١٩)، والشيخ عبد العزيز بن بـاز كما في مجموع فتاوى ومقالات (١٦/ ١٢٨)، والشـيخ ابن عثيمين: في الشرح الممتع (٧/ ٧٤) وأضاف الشيخ محمد: «فإن قيل: وهل من الخوف أن تخاف الحامل من النفاس أو الطاهر من الحيض؟

الجواب: نعم، ولاشـك لأن المرأة إذا نفسـت لا تسـتطيع أن تؤدي المناسـك، ثم إن مدة النفـاس تطول غالباً والحائض كذلـك إذا كان أهلها أو رفقتها لا يبقون معها حتى تطهر فإنها إذا كانت تتوقع حصول الحيض تشترط». انتهى

(١) تهذيب السنن (٥/ ٣١٦).

(٢) المجموع (٨/ ٣١١).

الخاتمة

في ختـام هـذا البحـث أحمـد الله العلي القديـر إذ أعانني عـلى إتمامه ويسر، ثم أضع بين يدي القارئ الكريم أهمّ ما توصلت إليه من نتائج مرقمة حسب ورودها في البحث:

١. معنـى رفض الإحـرام كمركب إضافي: نية الخروج من النسـك بعد التلبس به، وهو بمعنى التحلل منه وفسخه وقطعه.

٢. اتفـق العلـماء عـلى أن المحـرم إذا أحـصر بعـدو، بـأن منعه من الدخـول إلى البيـت الحـرام ولم يجد طريقـاً آمناً يوصلـه إليه فإن له التحلـل -مشركاً كان العدو أو مسـلماً- ولا فرق بين الحصر العام لكل الحجيج وبين الحصر الخاص في حق شخص واحد.

٣. أن الإحصـار يكـون بالعـدو وبغيره: كالمـرض وفقـدان النفقة ونحوهمـا، كالكسر والعـرج والحبس، ومـا قرب منهـما كالمنع بسبب عدم حمل التصريح.

٤. لا خـلاف بين أهـل العلم في عدم جـواز قطع النسـك ورفضه لغير عذر، فيقول أنا أترك إحرامي وأحل لعدم الرغبة في إتمامه، وإنـما اختلفوا في بقاء الإحرام أو فسـاده عـلى قولين: أرجحهما: أن الإحـرام بـاقٍ ولا ينقطـع بمجـرد نيـة قطعه، ويلزمـه العود لإحرامـه، وعليـه الفديـة لكل محظـور فعله ما عـدا المتكرر وما وقع نسياناً أو خطأً. (كغير الرافض).

٥. الاشـتراط في الإحرام على ضربين: فـإن كان له غرض صحيح كأن يقول: إن حبسـني مـرض، أو انقطعت بي نفقة أحللت. أو يقـول: إن أخطـأ العدد أو ضللت عن الطريـق، أو عاقني عائق ففاتنـي الحج كان حجي عمرة فهـذه شروط منعقدة لما فيها من الغرض الصحيح.

وإن لم يكـن في الـشروط غرض صحيح كأن يقـول: أنا محرم بحج فـإن أحببت الخـروج منه خرجـت أو إن لم يسـاعدني زيد قعدت، فهذا وما أشبهه من الشروط فاسد لا تنعقد ولا يجوز الإحلال بها.

وأوصي في ختـام هـذا البحـث جميـع المحرمـين بتقـوى الله تعالى، وبالتـزام حكمه، واحتسـاب المثوبـة، وعدم الخروج من النسـك لغير ضرورة، مـع سـؤال أهـل العلـم قبل الإقـدام على أي تصرف يشـك المحرم في حكمه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

فهرس المصادر والمراجع:

١. الإجماع، لأبي بكر بن محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت٣١٨هـ)، دار طيبة بالرياض، ط١، ١٤٠٢هـ.
٢. الأصل، لمحمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ)، دار عالم الكتب، بيروت، ط١.
٣. الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم، لمحمد بن عبد الواحد الحنبلي (ت٦٤٣)، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة.
٤. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، للأمير علاء الدين الفارسي (ت٧٣٩هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٨هـ.
٥. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، للشيخ تقي الدين أبي الفتح الشهير بابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ)، دار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ.
٦. الإحرام بالحج والعمرة، رسالة ماجستير، د. فؤاد الغنيم، مكتبة قسم الفقه، كلية الشريعة بالرياض.
٧. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن علي بن حبيب الماوردي (ت٤٥٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت.
٨. أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص (ت٣٧٠ هـ)، دار احياء التراث، ط١.
٩. اختلاف العلماء، للإمام محمد بن نصر المروزي (ت٢٩٤هـ)، دار عالم الكتب، بيروت- لبنان.
١٠. الاختيار لتعليل المختار، لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي (ت٦٨٣هـ)، المكتبة الإسلامية، تركيا، ط٣، ١٣٩٥هـ.
١١. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٥هـ.
١٢. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأمصار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، للحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: عبد المعطي قلعة جي، دار قتيبة، دمشق، ط١.
١٣. أُسد الغابة في معرفة الصحابة، لأبي الحسن علي بن محمد الجزري (ت٦٣٠هـ)، تحقيق: خليل شيحا، دار المعرفة، بيروت، توزيع: دار المؤيد بالرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
١٤. أسنى المطالب (شرح روض الطالب)، للإمام أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي (ت٩٢٦هـ)، المكتبة الإسلامية.
١٥. السيل الجرار، لمحمد بن علي الشوكاني (١٢٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٦. الإشراف على مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (ت٤٢٢هـ)، مطبعة الإدارة، ط١.

١٧. إعلاء السنن، لظفر بن أحمد العثماني التهانوي، (ت١٣٩٤هـ)، منشورات إدارتي القرآن والعلوم الإسلامية بباكستان.
١٨. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر شمس الدين ابن القيم (ت٧٥١هـ)، دار الحديث، مصر.
١٩. الإفصاح عن معاني الصحاح، للوزير يحي بن هبيرة الحنبلي (ت٥٦٠هـ)، المؤسسة السعيدية، الرياض.
٢٠. الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت.
٢١. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، للعلامة علاء الدين الحسين علي بن سليمان المرداوي الحنبلي (ت٨٨٥هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤٠٦هـ.
٢٢. الإيضاح في مناسك الحج والعمرة للإمام النووي، دار البشائر الإسلامية.
٢٣. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم الحنفي (ت٩٧٠)، دار الكتاب الإسلامي، ط٢.
٢٤. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الملقب بملك العلماء (ت٥٨٧هـ)، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤٠٢هـ.
٢٥. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي الأندلسي الشهير بـ(ابن رشد الحفيد) (ت٥٩٥هـ)، مكتبة الرياض الحديثة.
٢٦. البناية شرح الهداية، لأبي محمود العيني (ت٨٥٥هـ)، دار الفكر.
٢٧. بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، للشيخ أحمد بن محمد الصاوي المالكي (ت١٢٤١هـ)، وهو على الشرح الصغير للدردير، دار المعرفة، ١٣٩٨هـ.
٢٨. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، لأبي الوليد محمد ابن أحمد بن رشد (الجد) (ت٥٢٠هـ)، تحقيق: د. أحمد أحمد الشرقاوي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٧هـ.
٢٩. البيان في مذهب الامام الشافعي لأبي الحسين نسالم العمراني (٥٥٨هـ)، دار المنهاج للنشر.
٣٠. التجريد في الفقه، لأبي الحسين القدوري (ت٤٢٨هـ)، دار السلام، القاهرة، ط١.
٣١. التاج والإكليل شرح مختصر خليل، لمحمد بن يوسف العبدري الشهير بـ(المواق) (ت٨٩٧هـ)، دار الكتب، ط٢.
٣٢. تحفة الفقهاء، لعلاء الدين السمرقندي (٥٣٩هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ.
٣٣. التلخيص الحبير في تخريج الرافعي الكبير، لأحمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار أحد، المدينة المنورة.
٣٤. التفريع، لأبي القاسم عبيد الله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب البصري (ت٣٧٨هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

٣٥. تقريب التهذيب، للحافظ أحمد بن علي بن حجر (ت٨٥١)، دار المعرفة، تحقيق: خليل شيحا، بيروت.

٣٦. التلخيص على مستدرك الحاكم، للحافظ شمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ)، مطبوع بهامش المستدرك للحاكم.

٣٧. التلقين في الفقه المالكي، للقاضي عبد الوهاب البغدادي (ت٤٢٢هـ)، طبع وزارة الأوقاف بالمغرب.

٣٨. تمام المنة في التعليق على فقه السنة، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.

٣٩. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، للحافظ شمس الدين بن أحمد بن عبد الهادي (ت٧٤٧هـ)، تحقيق: د. عامر حسن صبري، المكتبة الحديثة، الإمارات العربية المتحدة.

٤٠. تنوير المقالة بحل ألفاظ الرسالة، لأبي عبد الله محمد التتائي المالكي (ت٩٤٢هـ)، تحقيق: محمد عليش.

٤١. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي (ت٤٦٣هـ)، مطابع فضالة، المحمدية، المغرب.

٤٢. تهذيب الأسماء واللغات، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر، ط١.

٤٣. الثقات، للإمام محمد بن حبان البستي (ت٩٦٥)، دار الفكر.

٤٤. جامع البيان عن تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، دار المعرفة، بيروت-لبنان.

٤٥. الجوهرة النيرة على شرح القدوري، لأبي بكر بن علي العبادي (الحدادي) (ت٨٠٠هـ)، مير محمد كتب خانه، كراتشي.

٤٦. الجامع لأحكام القرآن: لأبي عبدالله محمد بن أحمد القرطبي (ت٦٧١هـ)، دار إحياء التراث، ط٢.

٤٧. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للعلامة محمد عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ)، دار الفكر للطباعة.

٤٨. حاشية العدوي، للشيخ علي بن أحمد الصعيدي العدوي المالكي، مطبوع بهامش شرح الخرشي، دار صادر.

٤٩. الحاوي الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي (ت٤٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١.

٥٠. الدر المختار شرح تنوير البصائر، لمحمد علاء الدين الحصكفي (ت١٠٨٨هـ)، دار الفكر، بيروت.

٥١. الذخيرة، لشهاب الدين أحمد إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٥٢. رؤوس المسائل في الخلاف، للشريف أبي جعفر الحنبلي (ت٤٧٠هـ)، تحقيق: عبد الملك ابن دهيش، مكتبة الأسدي، مكة المكرمة.

٥٣. روضة الطالبين وعمدة المفتين، للإمام أبي زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٥هـ.
٥٤. الروضة الندية شرح الدرر البهية، لأبي الطيب محمد صديق خان (ت١٣٠٧)، دار الندوة الجديدة، بيروت.
٥٥. سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، للعلامة محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٥٦. سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبد الرحمن بن يزيد القزويني (٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٥هـ.
٥٧. سنن أبي داود، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت٢٧٥هـ)، ترتيب: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء السنة النبوية.
٥٨. سنن البيهقي (السنن الكبرى)، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بالهند، ط١.
٥٩. سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٧٩هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٣٩٨هـ.
٦٠. سنن الدارقطني، للإمام علي بن عمر الدارقطني (ت٢٨٥هـ)، دار المحاسن للطباعة، مصر.
٦١. سنن الدارمي، للحافظ أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت٢٥٥هـ)، ترتيب: عبد الله هاشم يماني المدني، حديث أكاديمي، باكستان.
٦٢. سنن النسائي، للحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن بحر النسائي (ت٣٠٣هـ) بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، دار الكتاب العربي، بيروت.
٦٣. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: بشير عيون، مكتبة دار البيان، دمشق.
٦٤. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ)، المكتب التجاري، بيروت.
٦٥. شرح الخرشي على مختصر خليل: لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي المالكي (ت١١٠١)، دار صادر، بيروت، دار الفكر، بيروت.
٦٦. شرح السنة: للإمام الحسين بن مسعود البغوي (ت٥١٦هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٠هـ.
٦٧. الشرح الكبير (على متن المقنع)، للإمام شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر ابن أحمد بن قدامة المقدسي (٦٨٢هـ)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، الرياض.
٦٨. الشرح الكبير، لأبي البركات أحمد الدردير المالكي (ت١٢٠١هـ)، مطبوع بهامش حاشية الدسوقي.

٦٩. شرح معاني الآثار، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الحنفي (ت٢٢٩هـ)، توزيع: دار الباز بمكة المكرمة، مطبعة دار الكتب العلمية.

٧٠. الشرح الممتع، للشيخ محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة آسام، الرياض، اعتنى بإخراجه د. سليمان أبا الخيل، ود. خالد المشيقح.

٧١. صحيح البخاري، الجامع الصحيح، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، ترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية ومكتبها.

٧٢. صحيح ابن حبان (التقاسيم والأنواع)، لأبي حاتم محمد بن حبان البستي (ت٢٥٤هـ)، مكتبة ابن تيمية.

٧٣. صحيح ابن خزيمة: للإمام أبي بكر محمد بن اسحق السلمي (ت٣١١هـ)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٣٩٥هـ

٧٤. صحيح مسلم، للإمام أبي حسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

٧٥. طرح التثريب في شرح التقريب لزين الدين أبي الفضل عبدالرحيم العراقي (ت٨٠٦هـ)، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة

٧٦. عارضة الأحوذي بشرح جامع الترمذي،لأبي بكر الإشبيلي المعروف بـ(ابن العربي المالكي) (ت٥٤٣هـ)، دار العلم للجميع، سوريا.

٧٧. عمدة الفقه، للإمام موفق الدين عبد الله أحمد بن قدامة (ت٦٢٠هـ)، مطبعة المدني، القاهرة.

٧٨. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين محمود بن أحمد العيني (ت٨٥٥هـ)، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، ط١، ١٣٩٢هـ.

٧٩. العناية على الهداية، للإمام أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي (ت٧٨٦هـ)، مطبوع بهامش فتح القدير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

٨٠. الفتاوى الهندية في مذهب الإمام أبي حنيفة، للشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان.

٨١. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: الشيخ أحمد بن عبدالرزاق الدويش، مؤسسة الأميرة العنود بنت عبد العزيز الخيرية.

٨٢. فتاوى أركان الإسلام للشيخ محمد بن عثيمين، دار الثريا للنشر والتوزيع، ط١.

٨٣. فتح الباري، بشرح صحيح البخاري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، تعليق: سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، مكتبة الرياض الحديثة.

٨٤. فتح العزيز شرح الوجيز، وهو الشرح الكبير للإمام أبي القاسم عبد الكريم بن محمود الرافعي (ت٦٢٣هـ)، وهو مطبوع مع المجموع شرح المهذب، دار الفكر.

٨٥. فتح القدير (شرح الهداية)، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري المعروف بـ(ابن الهمام الحنفي) (ت٦٨١هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٨٩هـ.

٨٦. فتح القدير، الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٢هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٤٩هـ.
٨٧. الفروع، لشمس الدين المقدسي أبي عبد الله محمد بن مفلح الحنبلي (ت٧٦٣هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ط٣، ١٤٠٢هـ.
٨٨. القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٨٩. القبس لأبي بكر محمد بن العربي (ت٥٤٣هـ)، ضمن موسوعة شروح الموطأ، مركز هجر القاهرة، ط١.
٩٠. كشاف القناع عن متن الإقناع: للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، مكتبة النصر الحديثة.
٩١. اللباب في شرح الكتاب، للشيخ عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي أحد علماء القرن الثالث عشر، دار الكتاب العربي.
٩٢. المبدع في شرح المقنع، لأبي إسحق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح المؤرخ الحنبلي (ت٨٨٤هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢هـ.
٩٣. المبسوط، لأبي بكر السرخسي (٤٨٣هـ)، دار المعرفة.
٩٤. المجموع شرح المهذب، للإمام أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر.
٩٥. مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، جمع وترتيب: عبدالرحمن ابن محمد بن قاسم وابنه محمد، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٩٦. مجموع فتاوى الشيخ عبد العزيز بن باز، إعداد: د. محمد بن سعد الشويعر، دار الإفتاء، الرياض، ط٤.
٩٧. المحرر في الفقه، للإمام مجد الدين أبي البركات (ت٦٥٢هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٠٤هـ.
٩٨. المحلى، لأبي محمد أحمد بن سعيد بن حزم (٤٥٦)، دار الفكر، بيروت.
٩٩. المحيط البرهاني في الفقه النعماني، محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن مازة البخاري أبو المعالي، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية.
١٠٠. مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت- لبنان.
١٠١. مختصر خليل في فقه إمام دار الهجرة، للعلامة خليل بن إسحق المالكي (ت٧٧٦هـ)، دار إحياء الكتب العربية.
١٠٢. المدونة الكبرى، لإمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي، رواية سحنون عن ابن القاسم، دار السعادة، ط١.
١٠٣. مراتب الإجماع، لأبي محمد بن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية.

١٠٤. المستدرك، على الصحيحين، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٥٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت.
١٠٥. المستوعب، لنصير الدين محمد بن عبد الله السامري (ت٦١٦هـ)، رسالة دكتوراه من تحقيق: مساعد بن قاسم الفالح، كلية الشريعة بالرياض، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٣هـ.
١٠٦. المسند، للإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١)، المكتب الإسلامي.
١٠٧. المصنف، لأبي بكر عبد الرازق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ)، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ.
١٠٨. معالم السنن، لأبي سليمان الخطابي (٣٨٨هـ)، المكتبة الأثرية، باكستان.
١٠٩. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس (ت٣٩٥هـ)، دار الفكر، ط١.
١١٠. المعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي عبد الوهاب البغدادي (ت٤٢٢)، مكتبة نزار الباز، مكة.
١١١. المغني على مختصر الخرقي، لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق: د. عبد الله التركي، ود. عبد الفتاح الحلو، مطابع هجر، القاهرة، ط١، ١٤٠٩هـ.
١١٢. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للشيخ محمد الشربيني الخطيب، مطبعة مصطفى الحلبي بمصر.
١١٣. مفيد الأنام ونور الظلام في تحرير الأحكام لحج بيت الله الحرام، عبدالله بن عبدالرحمن ابن جاسر النجدي التميمي الوهيبي الأشيقري، تحقيق: سعود بن عبد الله الغديان.
١١٤. الممتع شرح المقنع، تصنيف: زين الدين المنجي التنوخي الحنبلي، دار خضر، ط١، بيروت-لبنان.
١١٥. المنتقى، لأبي محمد عبد الله بن الجارود النيسابوري (ت٣٠٧هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان.
١١٦. المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد سليمان محمد الباجي (ت٤٩٤)، مطبعة السعادة، مصر.
١١٧. مواهب الجليل، لشرح مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالخطاب (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.
١١٨. موسوعة شروح الموطأ، القبس، الاستذكار التمهيد، تحقيق: د.عبدالله التركي، دار هجر.
١١٩. نصب الراية، لأحاديث الهداية، للحافظ جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي (ت٧٦٢هـ)، دار المأمون، القاهرة، ط٢.
١٢٠. النجم الوهاج في شرح المنهاج لكمال الدين محمد بن موسى الدميري، دار المنهاج، بيروت، ط١.

١٢١. النهاية في غريب الحديث الأثر، لمجد الدين أبي السعادات الجزري ابن الأثير (ت٦٠٦هـ)، مطبعة أنصار السنة المحمدية، باكستان.

١٢٢. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي المنوفي المصري الأنصاري الشهير بـ(الشافعي الصغير) (ت١٠٠٤هـ)، ومعه حاشية أبي الضياء نور الدين بن علي (ت١٠٨٧هـ)، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٦هـ.

١٢٣. النوازل في الحج، رسالة دكتوراه، د. علي ناصر الشلعان، دار التوحيد للنشر، الرياض.

١٢٤. نيل الأوطار، شرح منتقى الأخبار، للشيخ محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٥هـ)، دار التراث، مصر.

١٢٥. الهداية، برهان الدين أبي الحسين علي بن أبي بكر المرغيناني (ت٥٩هـ)، تحقيق: حسنين مخلوف، المكتبة الإسلامية، ط٣، ١٤١٥هـ.

١٢٦. الوسيط في المذهب، للإمام محمد بن محمد بن محمد أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، مطبوعات الجمهورية العراقية، ط١، ١٤٠٤هـ.

محتويات البحث:

ملحق العدد

- ملخص نتائج وتوصيات ندوة: (زكاة الأراضي).

مجلة

الجمعية الفقهية السعودية

ملخص نتائج وتوصيات ندوة:

زكاة الأراضي

رؤية تأصيلية وتطبيقية

عقدت الجمعية الفقهية السعودية ندوة علمية بعنوان: (زكاة الأراضي... رؤية تأصيلية وتطبيقية) وذلك في يوم الثلاثاء ٢/ ٤/ ١٤٣٤هـ.

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد...

فضمن برامجها وفعاليتها العلمية عقدت الجمعية الفقهية السعودية ندوة بعنوان: **(زكاة الأراضي... رؤية تأصيلية وتطبيقية)**، وذلك يوم الثلاثاء ٢/ ٤/ ١٤٣٤هـ بعد صلاة العشاء في قاعة سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز -رحمه الله- بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض. وقد ألقيت عدة أوراق وأبحاث علمية في الموضوع تبعها تعقيبات ونقاشات فقهية متخصصة، وقد انتهت الندوة إلى النتائج والتوصيات الآتية:

النتائج:

١. نية التجارة شرط لوجوب الزكاة في الأراضي، ومعناها: أن ينوي بتملك الأرض الربح فيها.

٢. لا يشترط في الأراضي المعدة للتجارة عرضها أو الإعلان عنها لوجوب الزكاة فيها.

٣. الأراضي المعدة للاقتناء لا زكاة فيها، ومن صورها:

أ) الأراضي المعدة للاستعمال الشخصي ولو اتسعت مساحتها.

ب) الأراضي التي تُملك كأصول ثابتة تشغيلية.

ج) الأراضي التي تُملك للاستغلال كالأراضي المؤجرة.

د) الأراضي المملوكة لإنشاء المستغلات كالوحدات السكنية المؤجرة.

٤. لا تجب زكاة الأرض التي لم تتمحض فيها نية التجارة، ومن صورها:

أ) الأرض التي مُلكت دون نية معينة.

ب) الأرض التي مُلكت بنية مترددة بين الاقتناء والتجارة دون جزم.

ج) الأرض التي اجتمع فيها نية التجارة ونية الاقتناء كالأرض التي يقتنيها لاستخدامها والانتفاع بها أو إيجارها وفي الوقت نفسه ينوي بيعها والتربح فيها إذا وجد فيها ربحاً.

٥. يؤخذ بالقرائن لتحديد كون الأرض عرض تجارة، كمن اشترى أرضاً وعادته المتاجرة بالأراضي أو تملك أرضاً كبيرة لا يمكن في العادة جعلها للقنية.

٦. هل تجب الزكاة في الأراضي المملوكة بنية حفظ المال؟ محل اجتهاد ونظر، وهي على قسمين:
الأول : أن ينوي مع حفظ المال الهروب من الزكاة، والوجوب في هذه الحال ظاهر.
الثاني: أن ينوي الحفظ فقط، وهذا القسم قد تنوعت فيه آراء المشاركين نظراً لتعدد صوره والاختلاف في تحقق مناط الوجوب فيه.
والأرجح وجوب الزكاة في الأراضي المملوكة بنية حفظ المال؛ لأن مالكها يريد المال عند البيع، وهذا هو مقصود التجارة؛ ولأن الأراضي قد أصبحت في الوقت الحاضر وعاء لحفظ الأموال، وما كان كذلك فإن الظاهر من قواعد الشريعة هو إيجاب الزكاة فيه.

٧. من ملك أرضاً بنية التجارة ثم حول نيته إلى القنية فإنها تصبح عرض قنية ولا تجب فيها الزكاة، أما إذا تملكها بنية الاقتناء ثم حول نيته إلى التجارة فإنها تصبح عرض تجارة تجب زكاتها في أرجح أقوال الفقهاء.

٨. تجب الزكاة في كل ما مُلِك من الأراضي ولو كان عن طريق الإرث أو الهبة والمنح، إذا نوى بها التجارة وعليه فلا يثبت اشتراط ملك الأرض بفعله أو بمعاوضة لإيجاب الزكاة فيها في أرجح أقوال الفقهاء.

٩. تجب الزكاة في الأراضي الكاسدة التي يمكن بيعها ولو بثمن زهيد، وتقوّم بحسب ما تساويه عند حلول الحول.

١٠. لا تجب الزكاة في الأراضي المتعثرة التي يُمنع مالكها من التصرف فيها.

١١. تجب زكاة المساهمات العقارية الرائجة في الأراضي على المساهمين بالقيمة السوقية لنصيب المساهم عند مضي الحول، أما المساهمات العقارية المتعثرة التي لا يمكن بيعها فإن الزكاة لا تجب في نصيب المساهم فيها حتى يزول تعثرها.

التوصيات:

١. التأكيد على أهمية إخراج الزكاة والعناية بها، سيما زكاة الأراضي التي تشكل وعاءً زكوياً ضخماً، خاصة مع جهل كثير من ملّاكها بأحكام زكاتها، أو اعتمادهم على بعض الفتاوى التي تعفيهم من الزكاة دون دليل شرعي معتبر.

٢. دعوة الباحثين والفقهاء والمفتين والمراكز والجمعيات المتخصصة إلى دراسة زكاة الأراضي مع العناية بالجوانب التطبيقية والواقعية.

٣. أهمية النظر إلى الأراضي على أنها أصل استثماري كبير، حيث أصبحت مستودعاً للثروة خاصة مع تضخم النقود وانخفاض قوتها الشرائية، وهذا الوضع لم يكن موجوداً في زمن الفقهاء المتقدمين، وعليه فإن هذا الوعاء العقاري المرتبط بالأراضي بات من أبرز مؤشرات الثراء مما يستدعي إعادة النظر في زكاة الأراضي باعتبارها نازلة جديدة تستدعي البحث والدراسة من قبل المجامع والهيئات والباحثين والمراكز المتخصصة.

تم بحمد الله